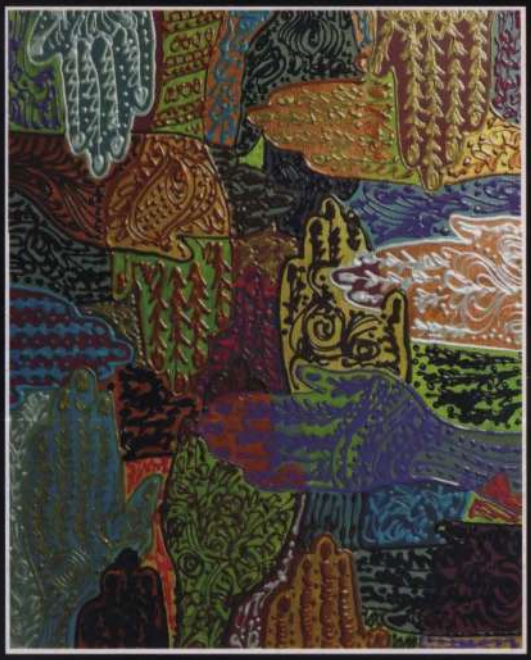
felsefelogos



islam ve kadın

fatmagül berktay • dinsel ideoloji, toplumsal cinsiyet ve islam motifli muhafazakârlaşma

amina wadud • vatandaşlık ve inanç

çağlayan kovanlıkaya • bedenin ört(ün)me paradoksu

ziba mir hosseini • adalet, eşitlik ve müslüman aile hukuku

amal grami • islami feminizm

ipek merçil • başörtüsünün tüketim ve gösteriş ile imtihanı

gülşen çakıl dinçer • kadının insan hakları bağlamında adalet tartışması

sema ülper oktar • tin ve ten karşıtlığı: cinsel suçluluk teması

67
2017/4

felsefelogos • islam ve kadın
2017
67

felsefelogos

Yıl 21 Sayı 67
fesatoder yayınları
İstanbul
e-mail: felsefelogos@gmail.com
www.felsefelogos.com & www.fesatoder.com
Genel Yayın Yönetmeni: Sinan Özbek
Fesatoder Adına İmtiyaz Sahibi: Serra Ülper Oktar
Sorumlu Yazı İşleri Müdürü: Tanzer Yakar
Yayın Kurulu: Muharrem Açıkgöz, Engin Delice, Thomas Geisen, Ferda Keskin, Sinan Özbek, Kaan Özkan, Peter Thomas, Serra Ülper Oktar, Fehmi Ünsalan, Tanzer Yakar
Sayı Editörler: Gülşen Çakıl Dinçer

Danışma Kurulu
(alfabetik sırayla)
Prof. Dr. Saffet Babür
Prof. Dr. Betül Çotuksöken
Prof. Dr. Alex Demirovic
Prof. Dr. Frigga Haug
Prof. Dr. Wolfgang Fritz Haug
Prof. Dr. Onur Bilge Kula
Prof. Dr. Beno Kuryel
Prof. Dr. Domenico Losurdo
Prof. Dr. Michael Löwy
Prof. Dr. Metin Toprak

Kapak Resmi: *Kelly Izdihar Crosby, Henna Art*
Baskı Öncesi Hazırlık: Fehmi Ünsalan

Baskı
Yazın Basın Yayın Matbaacılık Trz. Tic. Ltd. Şti.
Çevre Sanayi Sitesi B Blok No: 38-40-42-44
İkitelli-Başakşehir/İstanbul Tel: (0212) 565 01 22

Sertifika No: 12028

Genel Dağıtım

UMUTTEPE YAYINLARI

Tel: 0262 359 10 60 Fax: 0262 323 18 58
www.umuttepeyayinlari.com/ bilgi@umuttepeyayinlari.com

felsefelogos hakemli bir dergidir.
EBSCOhost ve The Philosopher's Index tarafından listelenmektedir.
felsefelogos'ta yayımlanan yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir.
Gönderilen yazıların yayımlanma kararı hakem raporlarına bağlıdır.
Gönderilen yazılar iade edilmez. **felsefelogos** ile yazarlar arasındaki iletişim internet üzerinden e-mail yoluyla gerçekleşir.

İçindekiler

Sunu

Fatmagül Berktay • Dinsel ideoloji, toplumsal cinsiyet ve islam motifli muhafazakârlaşma 7
Amina Wadud • Vatandaşlık ve inanç 17
Çağlayan Kovanlıkaya • Kadının özgürleşmesi mücadelesinde bedenin ört(ün)me paradoksu 35
Ziba Mir Hosseini • Adalet, eşitlik ve müslüman aile hukuku: yeni fikirler, yeni beklentiler 49
Amal Grami • İslami feminizm: yeni bir feminist hareket veya kadınların haklarını elde etmesi için bir strateji? 73
İpek Merçil • Başörtüsünün tüketim ve gösteriş ile imtihanı 87
Gülşen Çakıl Dinçer • Kadının insan hakları bağlamında adalet tartışması 97
Sema Ülper Oktar • Tın ve ten karşıtlığı: cinsel suçluluk teması 111

Sunu

Kadının felsefeye konu olması yeni değil. Özellikle burjuva toplumunun meydana çıkmasıyla birlikte kadın; bir tartışma, araştırma konusu haline de geliyor. Burada hemen iki noktayı tespit etmek gerekiyor: Kadının üzerindeki baskılara karşı verdiği mücadele bir olgu olarak önümüze çıkıyor. Kadın hareketi ciddi bir toplumsal muhalefet boyutuna varıyor. Ancak böylesine bir düzeye varmak bedeli ödenen ve yıllar süren bir mücadeleyle oluyor. Öte taraftan bu pratik olgunun yanı sıra entelektüel bir alan da açılıyor. Bu entelektüel alan çok boyutlu bir zemine yerleşiyor. Kadın hareketinin kendisi dahi teorik çalışmalara konu oluyor. Kadının erkek egemen toplumdaki varoluşundan, erkeler tarafından baskılanmasından başlayıp, sınıflı toplumda kadının yerinden geçip cinsel özgürlüğe kadar uzanıyor. Kadın özgürleşmesi merkezi bir sorun olarak konulunca, bu özgürleşmenin yolu konusunda da farklı görüşler üretilmeye başlıyor. Burada da temel olarak iki yönelim öne çıkıyor: İşçi hareketinin, sosyalist siyasetin bir başlığı olarak kadın tartışması ve diğer taraftan feminist hareketin doğması ve kadın sorununa teorik katkılarıyla ve mücadelesiyle müdahil olması. Feminist hareket büyük oranda sınıf politikalarının dışında örgütlenmeyi savunuyor. İlginç olan bu zeminde örgütlenen kadınların, farklılıklarından dolayı farklı örgütlenmelere gitmek durumunda kalması.

Kadın meselesi tartışılırken çok önemli başlık olarak din ve kadın özel olarak da İslam ve kadın konusu da gündeme geliyor. Bir müddettir Türkiye'de bu alanda çalışmalar yapılıyor. Çarpıcı ve değerli olan; erkeklerin çalışmalarını bir kenara bırakarak hem kendini Müslüman olarak tanımlayan kadınların hem de bu tanımı kullanmayan kadınların yazmaya başlaması. İslam ve kadın eksenine yerleşmiş teorik çalışma daha fazla ilgiyi hak diyor. Felsefelogos bu sayısında tartışmaya katılmayı deniyor. Bu sayımızın lokal editörlüğünü Dr. Gülşen Çakıl Dinçer üstlendi. Kendisine teşekkür ediyorum.

S. Ö.

Dinsel ideoloji, toplumsal cinsiyet ve islam motifli muhafazakârlaşma

Fatmagül Berktay

Din, bireysel ve kolektif insan yaşamının en derin yönleriyle ilgili bir olgudur; dolayısıyla, "ilahi ve ebedi hakikati" vazetse de insana özgü her olgu gibi tarihsel ve toplumsal inceleme konusu olabilir. Böyle bir incelemeye giriştiğimizde, hemen her olgu gibi dinin de toplumsal cinsiyet bölünmesinin iki kutbu, yani kadınlar ve erkekler üzerinde farklı etkileri olduğunu, iki cins için farklı anlamlar içerdiğini görürüz. Dinsel ideoloji çok etkili simgesel imgeler, egemen kültürü oluşturan ve pekiştiren ifade biçimleri yaratır. Dinin yarattığı simgesel imgeler içinde en merkezi olanları ise kadınlık ve erkeklik kalıplarına, rollerine ve cinsiyetler arasındaki iş bölümüne ilişkin ön kabullerdir. Bu ön kabuller ve imgeler, dinlerin ve kültürlerin uzun yüzyıllar boyunca oluşturduğu geleneklerin hem ürünü hem de parçasıdırlar. Kendilerini dindar saymayan insanlar bile bu imgeleri benimserler, onlar aracılığıyla düşünürler ve gene onlar aracılığıyla kendilerini "kurarlar". Din, özellikle de tek tanrılı dinler, bu kalıpları ve imgeleri oluşturmada ve onların insanlar tarafından içselleştirilmesini sağlamada belirleyici bir rol oynar; çünkü bu kalıpların mutlak ve değişmez, başka bir deyişle "kutsal" olduğunu vazeder.

Dünyevi ve ilahi/kutsal alanlar arasında kültürel bir ayrım yapılsa bile, bu iki alan birbiriyle yakından ilişkilidir ve aralarında simgesel bir alışveriş sürüp gider. Dinsel kültürün yaydığı değerler ve imgeler, gerçeklik hakkında bize anlattığı öyküler ya da mitoslar, tanrısal alanın tasavvur ediliş biçimi ve bunun etrafında örülen tasarımlar, hep, o kültürde yaşayan kadınların rolleri, statüleri ve imgeleri ile yakından bağlantılıdır. Bu bağlamda dinin, kadınları, aileyi ve toplumsal cinsiyet ilişkilerini kapsayan ideoloji ve pratikleri bütünleştirici (homojenleştirici) bir etki yaptığı söylenebilir. "Hristiyanlıkta ya da İslam'da kadın" olgusundan söz edebilmemiz de zaten bu bağlamda mümkün olmaktadır.

Bir kültürün gelenekleri, ifade biçimleri; anlam ve imge oluşturma ve düzenli bir dünya, bir kozmos yaratma süreçleridir. Bu düzenli bir dünya yaratma "düşüncesi", toplumsal ve sınıfsal ilişkiler ile cinsiyet ilişkilerini kapsar. Bir kültürün "ethos"u ya da dünya görüşü kadın imgelerini de içerir ve bunlar kültürün bütünü açısından kadınlara ilişkin düşünceleri biçimlendirmede büyük rol oynarlar. Söz konusu imgeler ise çoğunlukla dinsel kaynaklıdır ve gene çoğunlukla kadınların kendileri tarafından değil, erkekler tarafından oluşturulmuşlardır. Ama kadınlar egemen kültürün oluşturduğu "kadın imgeleri"ni kendi içlerinde taşırlar ve değişim yolunda ilerlerken yalnızca dışsal baskı ve engellerle değil, kendi içlerinde taşıdıkları bu egemen kültürel tanımlarla da mücadele etmek zorunda kalırlar. Üstelik bu egemen kalıplar, toplumsal değişmenin daha somut hedeflerine ulaşıldıktan çok sonra bile varlıklarını sürdürürler; çünkü bilincimizin en derin katmanlarında yer etmişler ve çoğu kez farkında olmadığımız biçimde kimliğimizi biçimlendirmişlerdir. Bu kalıpların değişmesi ise, ancak onların yerine yenilerinin konmasıyla mümkündür. Kadınlar kendi kimliklerini özgürce tanımlamak ve toplumda özerk bireyler haline gelmek istiyorlarsa "lanetli Havva" ya da "fitne yaratan kadın" imgelerinden kurtulmak zorundadırlar.

KAPSAMLI BİR MEŞRULAŞTIRMA ARACI

Din, genel olarak kutsal bir dünyayla ilişkili inanç ve pratikler sistemi olarak tanımlanabilir. Durkheim için din, insanın kendi dışında algıladığı ve onu hem kısıtlayan hem de destekleyen bir güçtür. Bu "güç" aslında toplumun kendi gücüdür; dolayısıyla din de toplumun kendi kendisi hakkındaki bilinci olmaktadır. Dinsel ritüeller de topluluğun birleşik niteliğini, topluluk ruhunu yansıtır. Görüldüğü gibi Durkheimci yaklaşım, toplumun/kolektifin kendi içindeki ayrışmaları, eşitsizlik ve baskı ilişkilerini dikkate almaz. Weberci yaklaşımda ise din, bir anlamlandırma sistemi olarak dünyayı açıklamaya yarayan bir araçtır ve son tahlilde "bu dünya"ya ilişkin bir olgudur. Weber'i izleyen Clifford Geertz de dinin bir kültürel sistem olduğunu savunur; başka bir deyişle din, insanların kendi yaşamlarını düzenledikleri ve yorumladıkları bir açıklama sistemidir.

Genel olarak simgelerin algılanması ve yorumlanması, toplumsal ve tarihsel olarak belirlenir; yani topluma ve zamana göre değişir. Oysa yalnızca kutsal olanı değil, insan yaşamının tümünü kucaklayan din, gerçekliğin mutlak anlamını tanımladığını iddia etmekle kalmaz aynı zamanda insanlara, bu gerçeklikle uyum içinde olmak için nasıl yaşamaları gerektiğini de söyler. Böylece "anlamlandırma" ile ahlaki kesinlik olarak "düzen verme" arasında bir gerilim ortaya çıkar. "İlahi ve ebedi hakikat"i vazeden dinin, toplumsal

ve tarihsel olarak belirlenen gerçeklik yorumlarını, sabit ve değişmez reçetelere ve pratiklere bağlaması kaçınılmazdır. Bu bakımdan toplumsal yapı unsurlarının değişmeden kalması işlevini yerine getirir. Dinin, tarihsel olarak "en başarılı simgesel evren" olduğunu belirten Nicholas Abercrombie de bu simgesel evrenin, iyice soyut niteliğiyle son derece kapsamlı bir meşrulaştırma aracı olduğunu savunur.

Elbette yabancılaştırma ve meşrulaştırma işlevi gören tek araç dinsel ideoloji değildir. Nesnel ve kuşatıcı bir açıklama sunma iddiasındaki tüm meşrulaştırıcı ideolojiler de aynı niteliği taşır. "Global" ve "total" teorilere kuşkuyla bakan Foucault'ya göre, tarih bir bilgi/iktidar morfolojisidir. Foucault, Bilgi'nin içinde taşıdığı hakikat payından çok, iktidara ilişkin etkilerine önem verir. Söylemin pratiği nasıl biçimlendirdiğine, Bilgi'nin tarihte nasıl bir maddi güç haline geldiğine dikkat çeker. Bu anlamda bir bilgi/iktidar söylemi ve aynı zamanda etkili bir simge yaratma sistemi olan tektanrılı dinin tarihte, kadınların baskı altına alınması ve eşitsizlikçi tanımlamaları benimsemelerinin sağlanması açısından oynadığı rol dikkate değerdir.[1]

Engels, Durkheim ve Weber'in görüşlerine dayanan ve Foucault'nun kavramsal çerçevesinden de yararlanan Bryan Turner'e göre de, dinin geleneksel işlevlerinden biri toplumsal dayanışma ve toplumsal denetimi sağlamaktır. Burada vurgu, dinin, topluluğun (cemaatin) iç dayanışmasını sağlayıcı ve pekiştirici işlevindedir. Turner bu anlayışa, toplumda bedenin ve bedensel denetimin rolünü de ekler ve Batı Hıristiyan toplumunda bedenin disiplin altına sokulmasının amacının ekonomik ve politik iktidarı korumaya yönelik olduğunu savunur. Ona göre dinin insan yaşamı açısından taşıdığı can alıcı tarihsel ve toplumsal anlam ancak din, beden, aile ve mülkiyet arasındaki ilişkinin çok yönlü analiziyle kavranabilir. Turner'ın din sorunsalını, bedensel bir olgu olarak cinselliğin örgütlenişi aracılığıyla zenginliğin (mülkiyetin) biriktirilmesine dayandırması, patriarki ve toplumsal cinsiyet kavramlarını dikkate alan bir analizin yolunu açar; çünkü "bu dünyada dinin toplumsal işlevi açısından canalıcı iki olgu, aile aracılığıyla mülkiyetin denetlenmesi ve bedenlerin toplumsal uzam içinde yeniden üretimi ve örgütlenmesidir."[2] Ataerkil ailede mülkiyetin korunumu açısından kadınların ve özellikle kadın bedeninin denetlenmesinin gereği ile tektanrılı dinin bu denetimde oynadığı rolü dikkate aldığımızda Turner'ın teorik perspektifinin önemi ortaya çıkar.

Tarihsel olarak Hıristiyanlık, Batı toplumlarında bedenin, özellikle kadın bedeninin denetlenmesinin esas aracı olmuştur. Dolayısıyla, kadınların özgürleşme mücadelesinin, önemli ölçüde cinselliğin dinsel kavramlaştırmalarına karşı olması şaşırtıcı değildir. Turner'ın da dikkat çektiği gibi, Katolik Avrupa'da kadınları ikincil konumda tutan yapıların başında hala Kilise gelmektedir. Ancak, kadınların bedenlerini ve doğurganlıklarını denetlemeye yönelen tek dinsel gelenek Katolisizm değildir. Protestanlık da bu açıdan yabana atılmayacak bir rol oynamıştır. Vahye dayanan tek tanrılı bir din olan İslamiyet'in de tari-

---

1 Bu konuda daha etraflı bir analiz ve kaynakça için bkz. Fatmagül Berktay, *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın, Hıristiyanlıkta ve İslamiyette Kadının Statüsüne Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım*, Metis Yayınları, 1996 (altıncı basım 2016).

2 B. Turner, *The Body and Society*, Basil Blackwell, 1984 ve *Religion and Social Theory*, Heinemann Educational Books, 1983, passim.

hsel, kültürel ve teolojik olarak Yahudilik ve Hıristiyanlık ile sıkı bağları vardır ve İslam geleneğinde cinsellik, topluluk (ümmet) ve din arasındaki ilişkiyi açık bir şekilde izlemek mümkündür.

Kutsal kitapların vahyinin ve vazedilişinin boşlukta değil de özgül tarihsel/toplumsal bağlamlarda –bunların tümü de erkek egemen bağlamlardır- cereyan ettiğini dikkate alacak olursak, cinselliğin düzenlenişinin genellikle kadınların bedenlerinin ve cinselliklerinin düzenlenmesi anlamına gelmesine şaşırmamak gerekir. Bu kutsal metinler ve pratikler, içine doğdukları kültürel çerçevelerin damgasını taşımalarıyla belirli toplumsal cinsiyet rollerini kurgulamanın, meşrulaştırmanın ve pekiştirmenin belki de en etkili ve kapsayıcı araçlarıdır. Özellikle Batı'daki laikleşme süreci sonucunda dinsel denetim pratiklerinin bir bölümü seküler denetleyici pratikler içine entegre olmuşsa da dinsel kalıplar, motifler, imgeler ve uygulamalar kültürün genel akışı içine girerek aile ve cinsellik çevresinde dönen bir ahlaki söylem yaratırlar. Böylelikle, var olan iktidar ve toplumsal cinsiyet ilişkilerini doğallaştıran, pekiştiren güçlü bir ideolojik araç haline gelirler.

ESKİ MEZOPOTAMYA'DA ATAERKİLLİK VE TEK TANRILI DİNLER

Demek ki, dinsel ideolojiye ilişkin inceleme bizi kaçınılmaz olarak toplumsal iktidar, toplumsal cinsiyet ve bedenin denetimi arasındaki ilişkileri araştırmaya yöneltir. Dolayısıyla tarihsel olarak genelde insan bedenine, özel olarak da kadın bedenine yüklenen anlamlar üzerinde durmak önem kazanır. Tek tanrılı dinin *genesis* koşullarına ve "yaratılış" öykülerine bakıldığında, can alıcı noktanın, kadının doğurganlığı dolayısıyla var olan can verme gücünün "ideolojik" olarak elinden alınıp tek tanrıya ve onun aracılığıyla "yeryüzü erkeği"ne aktarılması olduğu görülür. Bu dönüşümün kadınlar açısından en olumsuz sonucu, kadının fiziksel olarak elinden alınamayan doğurganlığının küçümsenmesi ve soyu üretme yetisinin karşısına erkeğe özgü olduğu öne sürülen kültür yaratma yetisinin çıkarılması; bu amaçla kadın bedeninin "kirli" sayılarak lekelenmesi, dolayısıyla da denetlenmesinin meşrulaştırılmasıdır.

Ataerkil toplum düzeni, eski Mezopotamya'da, neolitik dönemden uygarlığa geçiş sürecine paralel olarak kent devletlerinin doğuşuyla birlikte şekillenmeye başladı. "Uygarlığa" geçişin en önemli özellikleri toplumsal fazla'nın, kafa/kol emeği ayrımının, mülkiyetin ortaya çıkması ve bunlara bağlı olarak toplumsal statü farklarının derinleşmesiydi. Bu sürece eşlik eden ideolojik gelişmeler ise iktidarın, otoritenin ve hiyerarşinin erkeğin tekelinde toplanıp meşrulaştırılması ve bu arada mülkiyetin miras yoluyla babadan oğula geçmesini güvence altına alan, dolayısıyla da kadın cinselliğinin ve doğurganlığının denetimini erkeklere veren ataerkil ailenin kurumlaşması ve yasalara geçirilmesiydi.

Tek tanrılı dinler işte böyle bir coğrafyada ve kültürel-toplumsal iklimde doğdu; dolayısıyla hepsinin birçok ortak özellik göstermesi çok doğal. Nitekim ünlü tarihçi William McNeill, "Hıristiyanlık, temelde, dünyanın ve insanın doğası hakkında Ortadoğu görüşünün yeniden olumlanmasından başka bir şey değildir" der.[3] Tarihsel gelişme

3 W. McNeill, *Dünya Tarihi*, Kaynak Yayınları, 1985.

içinde Eski Mezopotamya'da ortaya çıkan ataerkil sistem, egemen sistem olarak yerini sağlamlaştırdıkça erkeklerin kadınları, özellikle de kadının bedenini denetleme ve onların üreme ve cinsellik "hizmetleri"nden yararlanma haklarını adım adım kurumlaştırdı.[4] Ataerkil sistem, bir kez kendini karmaşık hiyerarşik ilişkilerin işlevsel sistemi olarak meşrulaştırdıktan sonra toplumsal, ekonomik ve cinsel ilişkileri dönüştürdü ve bütün düşünce sistemlerine egemen olarak özellikle cinsiyet kimlikleri ve rolleri konusunda bir dizi ön kabulün yerleşmesine yol açtı. Bu ataerkil ön kabulleri ya da varsayımları şöyle özetleyebiliriz:

Kadınlar ve erkekler sadece biyolojik olarak değil, ihtiyaçları, yetenekleri ve işlevleri bakımından da farklıdırlar. Ayrıca kadınlar ile erkekler arasında nasıl yaratıldıkları ve Tanrı'nın onlara verdiği toplumsal işlevler açısından da fark vardır ve bu, erkeğin üstün olduğu hiyerarşik bir farktır.

Erkekler "doğal olarak" daha güçlü ve akılcıdırlar, dolayısıyla egemen olmak ve hükmetmek için yaratılmışlardır. Buradan, erkeklerin siyasal olanı, devleti temsil etmeye daha elverişli oldukları sonucuna varılır. Kadınlar ise gene "doğal olarak" daha zayıf, akıl ve rasyonel yetenekler açısından daha aşağı, duygusal bakımdan dengesizdirler. Bu da onları güvenilmez ve siyasal katılım açısından elverişsiz kılar (İslam'da bir erkeğe karşı ancak iki kadının şahitliğinin kabul edilmesinin ardındaki gerekçe budur.) Dolayısıyla, siyasal/kamusal alanın dışında kalmaları gerekir. Onların meşru yeri özel alan ve ailedir.

Bu çerçevede, erkekler rasyonel zihinsel yetenekleri sayesinde dünyayı yorumlarlar ve düzene sokarlar. Kadınlar ise çocuk doğurma ve yetiştirme yetenekleri dolayısıyla gündelik yaşamın ve soyun yeniden üretilmesi işlevini üstlenirler. Her iki tür işlev de önemli kabul edilmekle birlikte, erkeklerinkinin daha önemli olduğu varsayılır. Erkeklerin kadınların cinselliğini ve üreme yetilerini denetleme hakları vardır (kadınların "namus"unu bedenlerine ve cinselliklerine bağlamak ve bunun bekçiliğini erkeğe vermek bu anlayışın ürünüdür. Dolayısıyla sözüm ona "namus cinayetleri"nin meşrulaştırıcı gerekçesi de budur!) Bu kanıtlanmamış, kanıtlanması da mümkün olmayan varsayımlar, doğa veya ilahi takdir yasası olarak kabul edilip insanların yaptığı yasalara dahil edilmişler, dinsel ideoloji de bunlara tanrısal bir nitelik ve değişmezlik kazandırmıştır.

Ne var ki, bu varsayımlar sadece dinsel ideolojiye özgü değildir; sorgulamaya dayandığını öne süren Batı felsefesi de bu ön kabulleri paylaşır ve üstelik daha incelmiş biçimlerde yeniden üretir.[5] Yukarıda belirtildiği gibi, kadınların ikincilleştirilmesi, esas olarak, kadının doğurgan bedeni nedeniyle doğaya, duygulara, aileye ve özel alana ait olduğunun kabulüne ve dolayısıyla yönetmeye değil yönetilmeye/itaat etmeye uygun sayılmasına dayandırılır. Buna karşılık erkeğin aklı temsil ettiği ve uygarlığı/kültürü yarattığı varsayılarak onun kamusal alana uygun ve yönetmeye ehil olduğu kabul edilir. Aristoteles'ten Lacan'a uzanan ve kadını eksiklik[6] ve yoklukla tanımlayan felsefi geleneğe göre kadın;

---

4 Gerda Lerner, *The Creation of Feminist Consciousness*, Oxford University Press, 1993, s. 3.

5 Bu konuda bkz. F.Berktay, "Felsefeyi Ötek'ine Açmak", *Türkiye'de Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları: Eşitsizlikler, Mücadeleler, Kazanımlar*, Der. Hülya Durudoğan, Fatoş Gökşen, Bertil Emrah Oder, Deniz Yükseker, Koç Üniversitesi Yayınları, 2010

6 Kadının, cinselliği dolayısıyla "dinen noksan" sayılması ile örneğin Aristoteles'in kadını "ek-

merkezî, güçlü, ayrıcalıklı erkek ile ilişkisinde 'öteki' dir. Bu 'öteki', erkeğin temsil ettiği uygarlık, kültür ve akıla karşı denetimsiz doğanın ve içgüdülerin, duyguların yıkıcılığıyla ilişkilendirilir. Ataerkil ideoloji daha ilk şekillenme aşamasından itibaren erkeği rasyonellik (akıl/zihin), uygarlık ve kültür ile buna karşılık kadını irrasyonellik (saçı uzun aklı kısa!), doğa ve duygusallık ile özdeşleştirir. Erkekler ölümsüz kültür ürünleri yaratırken kadınlar ölümlü bedenler yaratmakla (soyu devam ettirmekle) daha "aşağı" bir iş yapmış olurlar Luce Irigaray, bu rasyonel/duygusal, doğal/uygar dikotomilerinin kadınların öznelliğinin inkâr edilmesi yoluyla 'erkek özne' için görece istikrarlı nesneler kurgulanmasını mümkün kılan zemini oluşturduğuna dikkat çeker.[7]

Varoluşçu terimlerle ifade edecek olursak, ataerkil ideoloji kadını 'kendinde varlık' (*en soi*) olarak içkinlikle (*immanence)*, maddeyle, toprakla, doğayla ve dolayısıyla bedenle; erkeği ise, 'kendisi için varlık' (*pour soi*) olarak aşkınlıkla (*transcendence*), bilinçle, ruhla, uygarlıkla özdeşleştirerek kendi 'öznelik' konumunu güvence altına almaktadır. Çok gerilere giden ve Doğu-Batı tanımayarak insanlık tarihindeki en istikrarlı ve sürekli kalıplardan birini oluşturan ve tek tanrılı dinler tarafından kutsallık ve değiştirilmezlik kazandırılan bu ilişkilendirme, kadınların toplumsal denetimini ve sınırlandırılmasını meşrulaştırmak için kullanılır. Bu denetimin, en eski çağlardan bu yana, tecavüz ve şiddetten psikolojik baskıya ve ev içine kapatılmaya dek uzanan ve ne yazık ki günümüzde de eksilmeden devam eden çok çeşitli biçimleri vardır.

GÜNÜMÜZDE İSLAM'I ARAÇSALLAŞTIRAN ERKEK EGEMEN MUHAFAZAKÂRLIK

Türkiye'de 1980'lerden bu yana, toplumdaki bazı gelişmelerin, kadınlara yaşamları üzerindeki özdenetimlerini artırma yolunda yeni stratejiler geliştirme olanakları yarattığı gözleniyor. Bu anlamda, Türkiye'de toplumsal cinsiyete yönelik bir duyarlığın geliştiği; kadınların, kendi seslerini duyurabilecekleri ve kendi inisiyatifleriyle hareket edebilecekleri alanları genişletmeye başladıkları söylenebilir. Farklı kadın gruplarının kendi alanlarını belirlemede geliştirdikleri stratejilerin toplumsal bir ivme kazanmış olması önemli, çünkü bu stratejiler kadınların birey olarak güçlenmesini desteklediği gibi, bir grup olarak yasal hak kazanımlarına yol açıyor. Ancak son yıllarda bu ivmenin tersine çevrilmeye, en azından durdurulmaya çalışıldığına tanık oluyoruz. Dünyanın başka birçok yerinde olduğu gibi ülkemizde de bu geri gidiş çabası dinsel ve kültürel gerekçelerle savunuluyor ve kadınların insan haklarının evrensel niteliği göz ardı ediliyor.

Günümüzde artan küreselleşme ve uluslararası sisteme bağımlılık, ulus-devletlerin dış

---

sik, tamamlanmamış erkek" sayması arasındaki benzerlik çarpıcıdır. *Kutsal Kitap*'ın Levililer 15 bölümü, rahiplerin kurban ve adak işlemlerini yapabilmeleri için "temiz" olmalarını şart koşar. Oysa kadınlar "adet gördükleri" (ya da "kirlendikleri") için bu görevi yapamazlar ve ne kadar çaba harcarlarsa harcasınlar dinen eksik kalırlar. İslamcı yazar İsmet Özel de aynı anlayışı net bir şekilde sergilemektedir: "Müslümanlık'ta kadın ay halindeyken Kuran-ı Kerim'i tutamaz, oruç tutamaz, onun için kadınların dini noksan denir. Ben buna inanıyorum çünkü buna inanmak zorundayım, çünkü Müslüman olmak bu demektir." "Söyleşi", *Kadınca,* Şubat 1986.

7 Akt. Toril Moi, *Sexual/Textual Politics*, London&New York: Routledge, 1985, s. 95.

egemenliğini aşındırıyor; devletler ise bunu içeride kendi toplumları üzerindeki baskı ve denetimi arttırarak ve otoriterleşerek telafi etmeye çalışıyorlar ve gittikçe daha fazla güvenlik devletine dönüşüyorlar. Türkiye de bu yönde hızla ilerliyor. Konumuz açısından Türkiye'nin önemli bir özelliği, kadın-erkek ilişkisinin toplumdaki otorite ilişkisini simgeleyen bir kültür olması. Bizimki gibi kültürlerde cinsel olan ile siyasal olanın birbiriyle sıkıca ilişkili olduğunu biliyoruz: Erkeğin gücü ve kimliği, kadını denetleme gücüyle eşdeğer. Dolayısıyla kadının ve bedeninin hem aile içinde hem de toplumsal olarak denetlenmesi merkezi önem taşıyor. Otoriter eril devlet ile ataerkil aile bu konuda el ele veriyor ve İslami kültürden de meşrulaştırma amacıyla yararlanıyor. Kadın ile erkek arasındaki geleneksel ataerkil ilişki, yukarıda açıklandığı gibi, bir yöneten-yönetilen, hükmeden/emir veren -emre itaat eden ilişkisidir. Dolayısıyla erkek şiddetinin en çok başvurduğu gerekçenin "bana itaat etmedi" olması, hiç de tesadüf değildir. Otoriter toplumlarda yönetilenlerin, kendilerine tanınan sınırların dışına çıkmamaları ve iktidara itaat etmeleri istenir. Bu itaatin sağlanabilmesi için kültürde ve dinde zaten var olan kadın-erkek hiyerarşisini, ailede kadının (ikincil) yeri ve işlevini kullanmaktan daha kullanışlı bir ideolojik model olabilir mi?

Nitekim iktidarın, kadınların rolü ve işlevi konusundaki gittikçe muhafazakârlaşan, hatta gericileşen söylemi ve uygulamaları, otoriterlik ile ataerkillik arasındaki bu sıkı ilişki ve iş birliğine tanıklık ediyor. Ülkemizde muhafazakâr söylemin bir başka özelliği de dinsel bir kisveye bürünmesi. Türkiye toplumunda seküler yasaların yanı sıra ve belki onlardan daha güçlü, dinsel gelenekten ve kültürden kaynaklanan 'içselleştirilmiş yasalar' her zaman vardı. Bugün yeni olan, bu 'alttaki' yasaların varlığı değil, bunların daha fazla görünürlük ve kamusal meşruiyet kazanmasıdır. 'Fıtrat', eşitlik kavramının yerine adalet kavramının geçirilmeye çalışılması, mahalle namusu, kutsal annelik, aile değerleri vb. kavramlar daima tartışma ve ideolojik mücadele konusu olmuştur; ancak egemen söylem, haklar tartışmasından günah/sevap eksenine kaydığı ve devletin resmi ağızlarından dile getirildiği zaman durum farklı bir boyut kazanmaktadır. Bu noktada, dinsel metinlerin ve söylemlerin daima devlet dolayımıyla yapılandırıldığına ve yorumlandığına dikkat çekmek gerekir. Yani dinsel metinler ve dinsel söylem ile toplumsal cinsiyet arasındaki bağ dolaysız değil, devlet dolayımlıdır. Bu nedenle yapmamız gereken analiz teolojik değil, politiktir.

Otoriter ataerkil anlayışa göre toplumsal düzenin korunması, istikrarın sağlanmasına, herkesin kendi yerini bilmesine ve kutsal ailenin korunmasına bağlıdır ve düzenin ve ahlakın korunmasından da erkek sorumludur. Kadınlar "doğa" ve "ilahi takdir", yani "fıtrat"ları sonucu analık vazifesiyle sınırlıdırlar ve bu sınırın dışına çıktıkları zaman hem ailenin hem de toplumun düzenini bozmuş olurlar. İslamcı yazarların "kadın fitnesi"nden duydukları korku, bunun yansımasıdır. Toplumsal ve ailesel düzeni ve ahlakı korumakla görevlendirilen, bu ahlaki bekçiliği şeref/namus koduyla pekiştirilen erkek için, kadının "yoldan çıkması"nın, sınırları ihlal etmesinin bir tehdit olarak algılanması şaşırtıcı değildir. Çünkü her iki alanda da dengeler, kadının kendisine biçilen rolü kabul edip yerini/haddini bilmesi ve buna uygun davranması üzerine kuruludur. İşte bu noktada kadının "fitne" yaratma, yani varolan düzenin katı cinsiyet ayrımına dayanan normlarını ve dengesini bozma potansiyeli kritik önem kazanır.

Kadınların özel/mahrem alana ait sayılarak burada tutulmaya çalışılmaları, dışarı

çıktıklarında bunu sürekli hatırlatacak biçimde örtünmeye, "edepli" davranmaya (öyle olur olmaz kahkaha atmamaya, yüksek sesle konuşup dikkat çekmemeye, vb.) zorunlu kılınmaları erkeğin baştan çıkmasının, yani arzularına ve bedenine teslim olarak aklın denetiminden çıkmasının da sorumluluğunu kadına yükleyen bir anlayışı sergiler. Bu salt İslam'a özgü değildir. Örneğin ünlü Kilise babası Augustinus'a göre erkeğin cinsel organı aslında kadının denetimindedir, çünkü ereksiyona neden olan odur. Dolayısıyla penis, ait olduğu erkeğin bedeninden çok kadına ait sayılmalıdır. Kadının baştan çıkarmasıyla erkeğin denetimi dışına çıkan penis, böylece akıl ve iradenin dışına çıkmış olur, bunun –tecavüz filan gibi- tüm sonuçları da bu inanılmaz akıl yürütmeyle kadına yüklenir![8]

Hadi diyelim Augustinus 5. yüzyılda yaşamış bir kilise babasıydı. Ama 20. yüzyılın sonunda Türkiye'de bir yazar şöyle diyor. "Bütün fitneler bir yana, kadın fitnesi bir yana... Neden öyle? Çünkü kadın fitnesi öyle bir fitnedir ki, o kendini sadece teşhir eder. Sana ısrarda bulunmaz. Onun ısrarı, zorlaması, senin içindeki duygularını isyana sevk etmekle, tahrikle olur. Seni nefsinle, şeytanla başbaşa bırakır. Azdırdığı nefis ve şeytanın, onun adına sana öylesine musallat olur ki, o geçip gider ama sen kendini kurtaramazsın. İsyan ettirdiği hislerin seni otomobil çarpmışa döndürür, ne yaptığını bilmez hale gelirsin."[9] Bu anlayışa göre, her türlü erkek şiddetinin ve tecavüzün, tacizin sorumlusu kadındır. Ya blucin giymiştir, ya yabancı bir erkeğe saat sormuştur, ya cilveli bir bakış atmıştır ya da hiçbirini yapmamış olsa bile sadece güzeldir o yüzden de dikkat çekmiştir. Her şeyin sorumlusu odur, kaçışı yoktur!

Son yıllarda gündeme gelen fıtrat konusu da, eski Mezopotamya'dan kaynaklanan varsayımların ortaya koyduğu gibi, binlerce yıllık bir anlayışın bugüne taşınmasından ibaret. Kadın ve erkeğin biyolojilerinden kaynaklanan değişmez bir doğaları olduğu ve bu farklılığın toplumda bir ast-üst ilişkisine yol açtığı anlayışı... Biliyoruz ki, biyoloji daima belirli bir kültürel rasyonele göre anlaşılır, yani objektif biyolojik olgular sübjektif kültürel kategorilere dönüştürülür. Burada da söz konusu olan budur. Bu tartışmanın yeniden ısıtılıp önümüze sürülmesi iktidarın sadece kadınlar üzerinde değil, toplumun tümü üzerindeki denetimi arttırma çabasıyla bağdaştırılabilir. Çünkü daha önce de değindiğim gibi, aile içindeki hiyerarşi toplumun genelindeki hükmetme ve itaat ilişkisini örnekliyor, doğallaştırıyor, pekiştiriyor. Ve kadının aile içindeki işlevi devlet dolayımıyla toplumun istikrarının ve milletin "bekası"nın temel taşı yapılmaya çalışılıyor. Yani kadınlar "fıtratları"nın dışına çıkmaya çalışırlarsa bu sadece kendilerinin veya ailelerinin kaderini değil, tüm toplumun kaderini belirleyecek, toplumun ahlakını ve düzenini tehlikeye atacak mesajı veriliyor.

Ünlü antropolog Mary Douglas, toplumların belirgin ve yerleşik sınırlara göre işlediğini ve belirsiz, müphem sınıflandırmaların, sınır ihlallerinin toplum tarafından tehlike/tehdit olarak görüldüğünü söyler. Bu yüzden de İslamcı yazarlar "cins farklılığını giderme yolundaki girişimler"i "sağlıksız bir nefs durumu", "tedavi edilmesi gereken bir hastalık" olarak değerlendirirler. Burada kastedilen eşcinsellik gibi açıkça "sınır ihla-

8 Akt. F. Berktay, *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*, s. 156
9 Ahmet Şahin, "Kadın Fitnesi Üzerine, *Zaman*, 5 Temmuz 1993.

li" olarak kabul edilen bir durum değil (o zaten ya tümüyle yok sayılıyor yahut bütün toplumu yok edecek bir hastalık olarak görülüyor.) Söz konusu olan, "toplum içinde icra edilen fonksiyonların farklılığı"nı ortadan kaldırmak ya da "kadının asli görevi yani ilahi kanunlara göre çok kutsal ve aziz olan analık görevi"nin dışına çıkmak istemek, yani cinslerin "fıtratlarından ve görevlerinden doğan rolleri değiştirmeye tevessül etmek"! Başka bir deyişle, toplumsal değişimle birlikte verili cinsiyet kimliklerini/rollerini sorgulayan ve ikincil konumu kabul etmeyerek bu haksızlığa karşı mücadele eden kadınların sürekli "tevessül ettiği" şey!

EŞİTLİK, AYNILIK DEĞİLDİR

Bugün Türkiye toplumunda hayatın her alanında kadın-erkek eşitsizliği devam ediyor ve bunun sonucu olarak en başta yaşam hakkı olmak üzere kadınlar insan haklarından eşit bir biçimde yararlanmıyorlar.[10] Üstelik bu durum, "eşitlik" kavramı tartışmaya açılarak ve onun yerine 'adalet' kavramı geçirilerek meşrulaştırılmaya çalışılıyor. Kadın ve erkek arasında eşitlik savunulduğunda sanki "aynılık" kast ediliyormuş yanılsaması yaratılıyor; yani toplumsal ve yasal düzlemde hak eşitliği savunusu, biyolojik farklılıkların ortadan kaldırılması çabasıymış gibi sunuluyor ve onun yerine yüzyıllardır 'oranlı eşitlik' diye bilinen, aslında eşitliği reddetmek için kullanılan bir 'adalet' kavramı çıkarılıyor[11].

Oysa çağdaş feminizmin eşitlik savunusu 'aynılık' savına dayandırılmaz. Tam tersine feminizm, liberal demokrasi teorisinin soyut (aynılaştırıcı) yurttaşlık kavramını eleştirir ve bunun aslında erkeği merkeze aldığını, 'rasyonel erkek öznenin kendisini evrensel norm olarak sunmasına yol açtığını saptayarak eleştirir. Ve tam da bu yüzden yeni feminist hareket, dünyada olduğu gibi Türkiye'de de haklı olarak sadece kadınlar ile erkekler arasındaki farklılığa değil, kadınların ve diğer grupların kendi içlerindeki farklılıklara da dikkat çekmiş ve heterojenlik üzerine vurgu yapmıştır. İlkesel ve soyut olarak 'aynı' olan bireyler yerine, farklı olan grupların ve bireylerin vurgulanması, geleneksel liberal yaklaşım açısından önemli bir düzeltme olduğu kadar çoğulcu demokrasiyi, bireysel ve grupsal farklılıkları dikkate almaya ve grupların orantılı temsilini sağlayan mekanizmaları yaratmaya zorlaması yönünden de dikkate değerdir.

Kadınlar ile erkekler elbette biyolojik olarak farklıdırlar ama bu onların insan varlıkları ve hak öznesi olarak eşit olmamaları gerektiği anlamına gelmez. Farklı olduğunuz halde eşit olabilirsiniz ama bunun için öncelikle eşit yurttaş olduğunuzun, özerk insan varlığı olduğunuzun teslim edilmesi gerekir. Yoksa gene İslamcı yazarların öne sürdüğü gibi "eşit olmayana eşit davranmak adaletsizlik" sayılır. Kadın ile erkek eşit (biyolojik olarak

---

10 Her yıl yüzlerce kadının erkek şiddeti yüzünden ölmesi kendi başına yeterli bir gösterge. Ama başka bir istatistik verecek olursak, Küresel Toplumsal Cinsiyet Eşitliği Endeksinde *[Global Gender Equality Index]* Türkiye'nin her yıl daha gerilere düştüğünü belirtelim.

11 Bu "*justice*" değil, "*equality*/eşitlik" yerine kullanılan "*equity*/hakkaniyet" kavramına denk düşüyor ve Platon'dan bu yana "kim neyi hak ediyorsa ona o kadarını vermek" anlamına geliyor. Genel olarak toplumsal cinsiyet eşitliğini reddetmek için kullanılan bu kavramı İran, Pekin'deki BM Kadın Konferansı'nda (1995) aynı amaçla savunmuştu, hala da savunuyor.

aynı) olmadığına ve kadın -fıtratı dolayısıyla- ast konumunda olduğuna göre, "kadına eşitlik erkeğe zulüm" olur. Fıtrat tartışmasının ve biyolojik özcü yaklaşımın vardığı yer burasıdır.

Son olarak bu anlayışın kadın hareketi içindeki uzantısı sayılabilecek özcülük, veya "kadıncılık" denebilecek yaklaşıma değinmek istiyorum. 19. yüzyıldan bu yana kadın hareketi içinde de özcülükten kaynaklanan ve kadınlık ile erkeklik kalıpları arasındaki hiyerarşik ilişkiyi tersine çevirmeye, bu kez kadınları ve onların özelliklerini üstün kılmaya çalışan anlayışlar olduğunu biliyoruz. Bu anlayış kadınların analık özelliğini yüceltir ve buradan onların daha barışçı, merhametli, yardımsever, fedakâr vb. olduğu sonucunu çıkarır. Doğrudur, bu tür özellikler bin yıllar boyunca kadınlara atfedildiği, onları özel alanın sınırları içinde tutmanın bir yolu olarak kullanıldığı için kadınlar da bu özellikleri genelde içselleştirmişlerdir. Bu elbette iyi bir şeydir; ama bu özelliklerin doğuştan gelen nitelikler olmadığını, kadınların da bütün insanlar gibi şiddet uygulayabildiklerini, kötü, rekabetçi ve merhametsizce davranabildiklerini biliyoruz. Dolayısıyla önemli olan, aslında var olmayan bir "doğal üstünlüğü" değil, haklara sahip olma hakkını, yani kamusal alanda yurttaşlık ve özerk bireylik konumunu savunmak ve söz konusu soylu özelliklerin kadın-erkek tüm insanlara mal olmasını talep etmek. Özcülük yahut kadıncılık tuzağına düşülürse, bunun hiç akla gelmeyen biçimlerde kullanılmasına da şaşırmamak gerekir.[12] Bugün Türkiye'de "kadını korumak" adı altında yapılmak istenen yasa değişiklikleri (yarım gün çalışma, tam gün maaş alma; "annelik kariyeri"ni destekleme; çok çocuk teşvikleri, büyük annelere ücret ödeme, vb. vb.) hep böyle bir amaca hizmet ediyor. İstenen kadınların kamusal bireyyurttaşlar olmaktan çıkmaları ve otoriter bir yönetimin istediği biçimde hem itaat eden hem de itaatkâr nesiller yetiştiren ve ancak bunun karşılığında korunmayı "hak eden" annelere dönüşmeleri. Türkiye'de dindar olsun olmasın tüm kadınlar bir yol ayrımında ve gelecek, onların uyanık davranarak haklarına ve kazanımlarına sahip çıkıp çıkmayacaklarına göre farklı şekillenecek.

12 Örneğin ABD'de benzer bir özcü argümanı, Amerikan Genel Kurmayının kadınların North-West askeri akademisine girmelerini engellemek için kullanmıştı.

Vatandaşlık ve inanç

Amina Wadud

Bu bölüm, modern ulus devletin sivil toplum kavramı içerisindeki vatandaşlık fikri ve öncelikli kaynakları içerisinde inşa edilen İslami teoloji kavramı içerisindeki halifelik arasında önemli bir sonucu önerir. Bu doğal sonuç, vatandaşlık temelli bir sentez inşa etmek için ikisi arasında bir ilişkiyi açıklar. Ulus devlet kavramında, Müslüman kadınlar, İslam geleneği içerisinde tarihsel bir örneğin yokluğuna rağmen, Müslüman kadınların tamamen eşit bir vatandaşlık kurmak için yapılan reformlara doğru çalışmaktadırlar. Bu denemenin faydası ise, modern sivil toplumun İslam geleneği ve seküler yapılanma arasındaki hak ve reformlara nasıl aracılık ettiğini göstermektedir. Müslüman kadın hareketi kontekstinde metinsel doğrulamaya dayalı reformlara manevi meşruiyet sunar. Buradaki savın temelinde, imparatorluk fikrinin yerine geçen sömürgeciliğin geniş küresel gündemi içerisindeki ulus-devlet yatmaktadır. Göstereceğim gibi, bu geçiş rahat bir geçiş değildi. Teokratik bir imparatorluk konteksti içinde İslami siyasi düşünce ve seküler ulus-devletin aydınlanma sonrası fikirleri arasındaki karşıt görüşleri uzlaştırmak, vatandaş ve halife kavramlarının nasıl bağlantılı olduğunu anlatmakta oldukça önemlidir.[1]

Sömürgeciliğin yayılması nedeniyle, ulus devletin gerçekliği, geleneksel toplumun kültürleriyle uyumlu ya da uyumsuz küresel bir olgudur. İslam örneğinde, uyumsuzlukların

---

1 Bu makale, İslami çalışmalar alanında İslam'ın esasını veya temelini oluşturan birçok kavramı ortaya koymaktadır. Esaslarını anlama konusunda ek bilgi isteyenler, İslam üzerine herhangi bir sayıdaki tanıtım kitaplarına bakarak fikir edinebilirler. Bazı önerilen başlıklar şöyledir: Fazlur Rahman, *Islam*, 2. Baskı (Chicago: University of Chicago Press, 1979); Karen Armstrong, *Islam: A Short History* (New York: Modern Library, 2000); Frederick Mathewson Denny, *An Introduction to Islam*, 2. Baskı, (New York: MacMillan, 1994); Sachiko Murata and William Chittick, *The Vision of Islam* (New York, Paragon House, 1994); John Esposito, *Islam the Straight Path*, 3. Baskı, (New York: Oxford University Press, 1998); Akbar S. Ahmed, *Doscovering Islam: Making Sense of Muslim History and Society* (New York: Routledge, 1993).

uzlaştırılması, İslam'ın birincil kaynaklarını ve yoğun hukuksal düşüncenin ardından oluşan hukuk sistemi şeriatın tarihi, gelişimi ve uygulanmasını anlama biçimimizde yoğun bir entelektüel yeniden yapılanma gereklidir. Modern sivil toplumun yararları, asıl İslami bir kimliğin bütünlüğüne karşı sorgulanmadıkça açık değildir. Gelişigüzel karalamak yerine biz, kadınların kamusal ve özeldeki toplumsal rollerini marjinalleştiren ataerkil yorumlamaların sonuçlarına boyun eğmeden İslami gelenekleri sürdürürken, aynı zamanda modern sivil toplumun faydalarını tanıyan ahlaki bir toplum için olan sistemin, dinamik bir uzlaşmasını hedefliyoruz.

İSLAM

İslam kelimesi, barış anlamına gelen 3 harfli S_L_M kökünden türemiştir. Bu durumda barış tüm evrende tam bir uyum içinde yaşamak suretiyle elde edilebilir. İslam'ın sahip olduğu böylesi bir harmoni, ancak evrenin yaratıcısı ve Araplar için Tek Tanrı olan Allah'ın iradesine teslim olarak başarılı olabilir: Bir, Birlik ve Birleştirici. Bu, İslam düşüncesinin en temel esası olan tevhid olarak bilinir. En basit biçimde tevhid, tek tanrıcılıktır. Fakat tek tanrıcılık burada, insanın merkezi ve meselesinden, istikrarlı büyüme ve değişmesiyle görünen dünyanın akışından uzak baskıcı bir tanrıcılığın durağan bir tasvirini vermez. Tüm yaratıcı eylem ve etkileşimin yaşam gücü ya da özüdür; ve zaman zaman sıradan, dünyevi âlemin bize tezahürüdür. İslami geleneğe göre, bu tezahürün en önemli ve mükemmeli insan konuşmasındadır: Vahiy.

Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam, insan konuşması biçimlerinde Tanrı'nın kendini ifşası gibi vahiylerde temel inancı paylaşmalarına rağmen, vahiy tasavvurları arasında radikal farklılıklar vardır. Bu bölüm, İslami vahiy tasavvurları üzerine odaklanır ve okuyucuların İslami yeniden inşa ve reformlarda hayati olan İslami ayrıntılarına dayanan tarih, yazı ve vahiylerin keskin ayrımını kabulleneceğini varsayar. Tarihsel bir hareket olarak İslamiyet, 17. yüzyılın ilk yarısında, Peygamber Muhammed'in ruhani meditasyon (derin düşünme) için inzivaya çekildiği mağarada Mekke'nin hemen dışında, ona ilk vahiy kelimesinin gönderilmesiyle başladı. Vahiy süreci, yirmi üç yıllık süre boyunca devam etti ve sonrasında temel metin olan Kuran'ı bıraktı.

KURAN

Metnin kısa bir tarihi ve onun önemi, düşünce ve eylemde dönüşüm için bir araç olarak onun önceliğini gösterir. İslam, kitabın dini olarak tanımlanabilir. "Logos"a ilişkin olarak Ortaçağ din tartışmaları bağlamında, İslam bunu asla vahiy "kelime" (word) anlamı dışında hiçbir anlama götürmedi. Erken dönem Hristiyan teologlar, "etten yapılmış vahiy" temel kavramını geliştirirken, Müslüman teologlar ise süreklilik, içkinlik ve aşkınlık gibi aynı diyalektik konularında ortaya çıkan metnin kendisinin tecessümü (cisimleşmesi) yerine referans noktası olarak sürdürmesinden ötürü tartışmaya devam etmişlerdir.[2] Benim hedefim

2 Biz Müslümanlar, Kuran'ın insan dili aracılığıyla Peygamber Muhammed'e açıklanan Tanrının

için sadece, İsa olmadan Hıristiyanlığın olamayacağını; Kuran, kitap olmadan da İslam'ın olamayacağını vurgulamak yeterli.

İslam'da, Yaratan ve Yaratılan insanlar arasındaki ilk sözleşme (misak) ya da anlaşma, insanlığa rehberlik etme (20:123)[3] vaadini açık ve örtük formlarda içerir. Örtük rehberlik yaradılışın ta kendisidir: Doğa (Evren). Gerçekten de Kuran, kendi içimizde bile işaretler olduğunu söyler (51:20-21; bir Tanrı'nın varlığına işaret eder). Vahiy biçimdeki açık rehberlik, insanoğlunun, yaşayan örneği aracılığıyla ilkeleri somutlaştırarak ve o içeriği sesli olarak ilan ederek yaymakla yükümlü olan belirli seçilmiş kişilere, doğrudan Tanrı'dan gelmektedir. İslam, aslında Âdem, İbrahim, Musa, İsa, ve Muhammed'in de aralarında bulunduğu, bu görev için seçilmiş binlerce kişiyi sunar. Bununla birlikte, tarihin çeşitli sebepleri nedeniyle kesintiye uğramasından ötürü, mesajın dedikleri, ortaya çıktığında hiçbir zaman bozulmadan korunamayabildiği, daha sonra ikinci ve üçüncü el tarafından kaydedildiğini de kabul eder. Dolayısıyla, mesajın kendisinin sürekliliği bağlamında -bir Tanrı'ya inanmak, yeryüzünde adaletli olmak, ayrıca Kuran'ın vahiy ve sunumunun sözlü tarihine ilaveten-[4] Kuran'ı ayırdedici ve kesinleştiricidir.

Kuran'ın mesajı oldukça önemlidir. Kuran kozmolojisinde insanı yaratma amacını açıklar, "şüphesiz, yeryüzünde bir *halife* yaratacağım (38:26)[5]. Halife, bir vekil, temsilci veya aracıdır. Tüm insanlık, *yeryüzündeki* Tanrı'nın bir vekili olarak atanır. Yaradılışın tamamıyla ölümün eşiğinde yaşama mücadelesine rağmen, insan *halife* yetkilendirilmektedir ve eylemlerdeki tüm seçimlerden sorumlu bağımsız bir temsilci olarak tamamen ve özgürce hareket etme yetkisine sahiptir. Gerginlik, ahlaki varlığın ayırt edici ikili özelliğini bir araya getirir: özgür, ancak tüm seçimlerden ahlaki olarak sorumludur ve yapılan eylemlerin sonucunun hesabını vermek durumundadır. Anlaşılabileceği üzere, ihmallerin sonuçları olmasa, temsilci, ırk, sınıf, yaş, uyruk ve cinsiyete bakılmaksızın her insanın bir özelliği olurdu. Daha da önemlisi, her kadın, Yaratılış'ta Allah'tan önce temsilci olarak hareket etmesi için ahlaki sorumlulukla halife olarak yaratılırdı. Vahiy tecrübesinin ilk on üç yılı boyunca, Peygamber Efendimiz, belirli ölçüde düşmanlıkla karşı karşıya kaldığı ve yalnızca önemli takipçilerin azınlığını İslam'a kavuşturmayı başardığı Mekke'de kaldı. 622 yılında, Peygamber, Medine'ye göç etmek için gelen daveti kabul etti ve Kuran'ın dünya görüşünün rehberliğinde orada yaşayan bir topluluk kurdu. Hem, ruhani hem de siyasi bir lider haline geldi. Bu yıl, Hicri *(al-hijrah)* olarak bilinir ve Müslüman takviminin başlangıcını işaret eder. Gelecek on yıllık vahiy, hem evrensel kavramların ifade edilmesi hem de belirli tarihsel bağlamın yerleştirilmesinde, adil bir toplumsal düzenin kurulmasına daha somut odaklanmayı yansıtmaktadır. Bu on yıllık dönem boyunca Kuran'ın kadınlara

---

Sözü olduğuna inanırız. Muhammad Asad tarafından açıklanan ve çevrilen Kuran'ın Mesajı'ndaki (The Message of The Qur'an), Muhammad Asad'ın önsözünden (Dar al-Andalus, Gibraltar: Kazi, 1980), S: IV.

3 Kur'an'ın tüm referansları, parantez içindeki bölüm numarası ve ayet numarası ile izlenecektir.

4 Ahmad Von Denffer, Ulum al Qur'an: Kuran'ın Bilimine Giriş (Leicester, İngiltere: The Islamic Foundation, 1985), s: 31-52.

5 Yaratılışın Kuran hikâyesi, bir kadını dışlayarak ya da baştan çıkaran kadını suçlayarak bir erkek kişiyle başlamaz, ya da lütufla yeryüzüne düşmesiyle yaşam başlar ve gerçek işaretin hiçbir günahı yoktur.

yönelik ayrımcılığı ortadan kaldırma yetkisini netleştireceği açıktı. Kur'an, köle özgürlüğü ve tasfiyesi, adil ticaretin sağlanması, tartışmalı taraflar arasındaki adil yargılamalar, sosyal ve ekonomik sözleşmeler, savaş etiği, çocukların bakımı ve toplumsal ilişkilerin şartları gibi çok sayıdaki sosyal adalet konularını ele almaktadır. Ne var ki, toplumun üyeleri, ailenin mensupları ve bireyler olarak özellikle kadınların refahını anlatan toplumsal reformlara yönelik Kuran'da, diğer sosyal adalet konularındaki pasajlardan çok daha açık metinler yer almaktadır. Bu dönemde, İslam'ı sosyal kültürel ortamında eksiksiz bir yaşam biçimi olarak yaşamak nasıl bir şey gösterilmiştir. Bu amaç (eksiksiz bir yaşam biçimi olarak İslam'ı yaşamak), genellikle ideal kabul edilen Medine zamanlarından bu yana Müslümanlar için İslami kültürel ve siyasi bağlamlarda hem bir yükümlülük hem de ahlaki bir zorunluluk olarak devam etti. Bununla birlikte bu idealin yorumlanması sorunu, Müslüman tarihinden en azından kendimizi bulduğumuz mevcut karmaşık tarih içerisinde olmasa bile- çeşitli zamanlarda sorgulanmıştır. Peygamberin kendisi hayatta iken, manevi ve siyasi lider olarak görevinden dolayı varlığı değiştirilemez bir önem taşımaktaydı. Bu rol, vahiy "sözcüsü" (mouthpiece) olarak tecrübesiyle geri döndürülemez şekilde bağlantılıydı. O, vahiyleri alındığı gibi nakletmesi ve gelecek nesiller için mükemmel bir şekilde muhafaza etmesi için görevlendirilmişti. Bu, ömrü boyunca hem yazılı hem de sözlü vasıtalarla sağlanan bir başarıydı -ölümünden sonra aktarılan miras, bugün bizden önceye kadar vahiy kopyalarını çoğalttırdıkça, daha sonraki spekülasyonlar veya düzenleyiciler (editorial) tarafından kesintiye uğramadı. İslam'ın vahiy anlayışını, diğer vahiy geleneklerinden ayıran farkı budur. Peygamber Muhammed'in doğrudan vahiy deneyimini yaşamasında hem yazılı hem de sözlü biçimde süregiden tarihî bir bağ vardır. Kur'an'ın bütün kopyaları bu nedenle aynıdır ve çeviriler metin olarak değil sadece yorum olarak kabul edilir.[6]

SÜNNET

Ruhani lider olarak Peygamber'in üzerine düşen ikinci görevi, mesajın özünü davranışlarında da göstermekti. "Peygamberin davranışını bilmek istiyorsan," der genç eşi Ayşe, "Onun davranışları Kuran'daki gibiydi." O, Kuran ahlakını şekillendirdi. Bu, Peygamber'in sünneti ya da onun normatif davranışı olarak bilinir. Bunun önemi ölümünden sonra daha açık hale geldi. Her şeyden önce, İslam'a göre, peygamberler sadece, seçkin insanlar olsalar da, benzersiz bir görev için seçilen insanlardır. Ahlaken inanılmaz olsalar da, ne kutsal ne ölümsüzlerdir. Peygamber canlı olduğu müddetçe, doğru eylemlerle ilgili sorular doğrudan kendisine iletildi. Ölümünden sonra, yalnızca sorular ortaya çıkmaya devam etmekle kalmaz, aynı zamanda topluluk yayılırken ve üyelerinin görüşleri daha da benzeri görülmemiş koşullara dönüştüğünde, daha karmaşık sorular ortaya çıkabilir. Bunun İslami

6 Muhammed Esad çeviriyle ilgili olarak şunları söylüyor: "Kur'an'ı Platon ya da Shakespeare'in tercüme edilebilir anlamda "çevirdiklerini" iddia etmiyorum, başka herhangi bir kitabın aksine anlamı ve dilsel sunusu kırılabilir bir bütün oluşturmaktadır. Cümle içindeki tek tek kelimelerin konumu, cümleciklerinin ritmi ve sesi ve sözdizimsel yapısı, bir metaforun hemen hemen fark edilmeden pragmatik bir ifadeye akışı, sesli vurgu kullanımı, sadece söylem hizmetinde değil konuşulmayan ancak açıkça ima edilen fikirleri ifade etmenin bir aracı olarak görülmektedir: Tüm bu özellikler Kuran'ı son çare olarak eşsiz ve çevrilemez kılmaktadır. "

bir çerçevede uygun bir şekilde ele alınması için bazı araçlara ihtiyaç vardı. Bu gerekliliğin bir sonucu olarak, Kuran ahlakına ve Peygamber'in normatif uygulamalarına yansıyan yöntemler, farklı disiplinlere dönüşmüştür. Praksis ile en yakından ilgilenen disiplin, şeriat ya da İslam hukuku olarak biliniyordu. Tarihsel olarak, bu, fıkıh olarak adlandırılan, içtihat ve hukuk teorileri ile ilgili ince ayarlanmış bir hukuk sisteminin pragmatik ve entelektüel gelişimi anlamına gelmiştir.

ŞERİAT

Abbasi döneminin başlarında, ikinci İslam imparatorluğu, dinamik, çok yönlü hukuki formülasyonların karmaşıklığı şekillendi ve davranışın tüm yönleri için eksiksiz bir hukuk düzeninin kanunlaştırılmasıyla sonuçlandı: ritüel, kişisel statü, aile, cezai ve kamusal etkileşimler.[7] Peygamberin ölümünden kısa bir süre sonra başlayan bu hukuki hareketten iki ya da üç yüzyıl sonra, dört Sunni okul ve bir büyük Şii okulu kuruldu. Hala kullanılan bu yasal sistemler dünya tarihinde uygulanmakta olan en eski yasal sistemi temsil etmektedir. Bugün İslam hukukunun en büyük kontrolünü elinde bulundurduğu alan kişisel statü veya aile yasalarındadır. Çelişkili olarak bu, aynı zamanda Kuran'ın aile içinde ya da birey olarak kadın statüsüyle ilgili endişelerini yansıtmasının yanı sıra, ilerici hukuki reformlara en çok ihtiyaç duyulan durumu da yansıtmaktadır.

Yasa, özellikle İslam tarihi bağlamında değişim süreci için önemlidir. İnsan hayatının her alanını kapsar. İslam, bu hayatta ve sonraki hayatta, insanoğlunun refahı ile ilgili kapsamlı bir sistem olarak algılanıyor. Sonuç olarak, dünya çapındaki İslam, iki yönlü bir *ortodoksi* sistem boyunca gelişmiştir: doğru düşünceler, doğru inançlar, gerçek ya da inanç; ve ortopraks: doğru uygulama veya iyi ameller. Şeriat sistemi ayrıca iki alt kategoriye ayrılmıştır: *ibadet* ve *içtihat (dini yasa-mu'amalah)*. İbadet kesinlikle ayin ritüeline atıfta bulunmaktadır. Devrimci Müslüman düşünürler, kamu ritüeli liderliği üzerinde mutlak erkek hegemonyasını kavramsallaştırmada ritüel reformları çağrısında bulunsalar da, söylemin bu yönünü bir kenara bırakıyorum. Şeriatta dini yasa veya sosyal ilişkilerdeki en ayrıntılı düşünce ve gelişmeler alt kategorilerle verilir. Şeriatın büyük kısmı toplumdaki ilişkilerin nasıl kurulacağına odaklanmıştır. Tekrar ediyorum, şeriat inşa etmek için birincil kaynaklar, Kur'an ve sünnet olmalıdır. Bununla birlikte, Şeriat için Kuran'ı kullanmak, hukukçuların yorumlarını ve görüşlerini kullanmak anlamına geliyordu. Aynı şekilde sünneti kullanmak kavramsal olarak statik değildi. Bir zamanlar, yaşayan örneği izlemek demekti; o zaman peygamberin takipçilerinden normlara veya alışılmış uygulamaya ilişkin açık bir tavsiye almak anlamına geliyordu. Daha sonra, -"ifadeler", "rivayetler" ya da "gelenekler"- hadis olarak bilinen materyal külliyat, titiz bir toplama metodolojisi ile kanunlaştırıldı. Sonraları bu uygulama, materyallere doğrudan atıfta bulunmak normatif işlemlerin resmi olarak hazırlanmasını sağladı. Burada, Müslümanlar hem Kuran vahyinin ilahi niteliğini

7 Yasal kodlamanın ve kanunlaştırmanın süreci için sınırlar ve tekniklerin kısa bir özeti için bkz. Abdullahi An-Na'im, İslami Reforma Doğru: Sivil Özgürlükler, İnsan Hakları ve Uluslar arası Hukuk (Towards an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law; Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1990), s: 16-19.

kabul ederken hem de pratikte uygulanması için hukuki kodları işlevsel hale getirmek için insanın arabuluculuğunu içerdiğini vurgulamak gerekir. Çünkü erkekler (tam anlamıyla erkek kişiler) tüm şeriatları tarih meselesi olarak geliştirdiklerinden dolayı şeriatın tamamına diğer bilgili insanlar tarafından itiraz edilebilirdi. Bu, Şeriatın ilahi olduğu ve dolayısıyla kelimenin tam anlamıyla izlenmesi gereken geleneksel ve mevcut köktendinci tavrından farklıdır. Daha spesifik olarak söylemek gerekirse, tarihsel şeriatın uygulanmasından kaynaklanan adaletsizlik oldukça tartışmalıdır.[8] Bu tür tartışmalara ilişkin meşruiyet ve mantık geliştirmenin yanı sıra kesin yöntemleri geliştirme, toplumsal cinsiyet reformu da dahil olmak üzere modern İslami reformun temel görevleridir.

Yasa'nın ilahi kaynakları ile onlardan alınan kodlamalar arasında gerekli olan henüz yanılabilir insan arabuluculuğuna ek olarak, şeriatın diğer iki kaynağı, akılcı bir sürecin (veya içtihanın) mantıksal uzantıları olarak türetilmiştir. Biri *kıyas (qiyas)* veya benzetmeli akıl yürütme ve diğeri *icma* ya da hukukçuların uzlaşmasıdır. *Kıyas* eşi benzeri görülmeyen fakat benzer bir duruma karşı veya karşı savunmak için açıkça bir metinsel ve/veya hukuki emsal üzerine açık bir dayanakla temellenir. Örneğin alkol, alkol tüketimi ve etkileri ile ilgili olumsuz koşullara ilişkin *kanun gerekçelerini* ortaya koyan pasajlarla birlikte Kuran'da açıkça yasaklanmıştır. Bu tür alkol kullanımı ve yasadışı uyuşturucular arasında *kıyas* temelinde makul bir benzetme yapılmıştır; bu nedenle uyuşturucu da İslam'da yasaklanmıştır. İcma, açık ve net bir şekilde benzer metinsel referans olmaksızın benzeri görülmemiş bir durumla ilgili en iyi karara dair öncü hukukçular arasında yapılan bir anlaşmaya ilişkindir. Onlar, birkaç hukuki argümanı göz önüne almış ve her birinin diğerlerine karşı avantajlarını ölçmüşlerdir. Bununla birlikte, fikir birliğine varıldığı zaman, bu fikir birliği ile teyit edilen görüşler kalıcı, sabit ve bağlayıcı hale gelmiştir. Bu yöntemlere kısaca baktığımızda, bu kanun kaynaklarının dördünün hepsinin uygulanmasında reform için boşluklar/eksiklikler bulunduğu açıktır.

İlk İslam hukukçularının «haklar» konusundaki görüşleri, hukuk, fail ve vatandaşlık konusundaki tartışmalarımda özellikle önemlidir. Geleneksel hukuki söylem ile öncelikle laik olan modern insan hakları söylemleri arasındaki korelasyonlar kadın hakları, yönetilenlerin hakları ve vatandaşların hakları gibi konularda anlamak ve bunlara uymak için izlenebilecek muhtemel istikametleri belirtir. İslam hukukundaki haklar hakikat olarak "hak (haqq)" kelimesi ya da bağlama bağlı olarak hak, talep ya da görev anlamına gelebilecek bir gerçektir. Bir "hak", bireysel veya toplu bir varlık üzerinde karşılıklı görev olmaksızın verilen yetki veya kapasitedir. Bu nedenle, insanlar hak sahibi olabilirler. Üç temel hak türü ayırt edilir: Tanrı'nın hakları, ortaya çıkan bir emirle; dünyanın onayladığı görülen kişilerin hakları; ve ikili haklardan, ikisinin hibritidir. Tanrı'nın hakkı, zorunlu ritüel uygulama gibi şeyleri ifade eder. Kişilerin hakları laik ve sivil olup kişisel ve toplumsal çıkarlara atıfta

---

8 Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law Authority and* Women (Oxford: Oneworld, 2001) başlıklı yapıtında İslam bağlamında mücadele eden yasaların başlangıcını "vicdani duraksama" olarak adlandırır. Bu düşünceden sonra, amacım, kişinin ahlaki açıdan bir başka yükümlülüğü olduğunu irdelemektir: kişinin en yüksek ahlaki ideali anlayışına uygun olarak yasaları denemek ve değiştirmek (s: 213). Kişinin Tanrı ve Tanrı'nın mesajını anlamasıyla ilgili tutarsızlık olduğunda, durup düşünmesi ahlaki bir zorunluluğa sahiptir.

bulunmaktadır. Uygulama şartlarında, bir tarafın bir iddiası bulunur ve bir başka kişinin bir yükümlülüğü vardır. Bu nedenle, haklar karşılıklı yükümlülükler içerdiği şeklinde inşa edilmiştir. Dahası, sivil toplumdaki kamu politikalarının sınırları içinde görevlendirilebilirler ve siyasi bir süreçle oluşturulabilirler. Bununla birlikte, hem hukuksal hem de adanmış haklar İslam'da aynı ahlaki statüye sahiptir.[9]

Yönetimin, bir imparatorluk fikrine dayanan şeriat kavramlaştırması, yöneticiyi şeriata itaat örgütlemek ve yönlendirmek için atanan meşru otorite yapar. O, itaat ve rıza ile sınırlı olan yönetilen konular üzerinde, Allah'ın önündeki görevlerinin bir yansıması olarak hüküm sürmüştür. Bu sistemde konular, statülere göre tanımlanmıştır. Kural koyucu ile kuralın uygulandığı kişiler arasında veya kuralların çeşitli üyeleri arasındaki statüsü eşit değildi. İnananlar, yani Müslümanlar, inanmayan veya diğer din mensuplarından daha yüksek bir statüye sahiptirler. İnanan erkekler, inanan kadınlara göre daha yüksek bir statüye sahiptirler.

ULUS-DEVLETİN HUKUKUNDA VE NOSYONUNDA VATANDAŞLIK

Bu metne göre, şeriat kadınları hükmedilen bir toplum kavramının içinde düşük bir statüye sürgün etmiş ve o statüde reformların düşünülmesine hiç yer tanımamıştır. Şeriat ile medeni toplumun mesela bir ulus-devlet fikriyle tasavvur edildiği şekilde modern sistemler arasındaki farklılıkları basitçe uzlaştırabilecek tek bir adım yoksa da, o, bu iki sistem arasındaki-İslami şeriat ve ulus-devlet- arasındaki sorunu: Vatandaşlık ve inanç arasındaki Müslüman kadınlar sorununu kapsayan ara yüzdür. Bir inanç meselesi olarak, nihayetinde bu, Müslüman kadınların bütün insanlık onurlarının bir tartışmasıdır, zira İslam hukuku, hem toplumsal adaletin talepleri altında insanlık onurunu tümüyle gerçekleştirmek, hem de insanların sosyal, manevi ve ruhani iyiliğini korumak için tasarlanmış olduğunu iddia eder. Ancak, daha önce bahsedilen faktörlerden ötürü, birçok önemli hususta yetersiz kalmıştır. Aracılar olarak, Müslümanlar, geçmişte de şimdi de her zaman Müslümanların arzu ettiği ideal İslam'a uygun olarak hareket etmemişlerdir. Yine de o ideal, İslami toplumun inşası ve idaresi için bir esas olarak kalır.

Sadece hukukun ve metinlerin yorumlamalarının ortaçağa özgü tefsirlerini nihai ve mutlak olarak kabul eden indirgeyici yaklaşımdan problemler doğarken, modern İslami reformlar o temel esası topyekun ortadan kaldırmaya niyetlenmez ve insan hakları ve diğer kaygılar hakkındaki modern laik söylemleri de mutlak ve illaki evrensel olarak koşulsuz kucaklamaz. "İslami haklar söylemi, laik insan hakları söylemine nazaran tamamen farklı bir oluşum ve şecereye sahiptir." Haklar kültürel olarak inşa edilir ve "her bir etik ve ahlaki kültürde sadece hakların *ne* demek olduğu değil, ama aynı zamanda hakların *nasıl* yaratıldığı mefhumu vardır'.[10] Hala insan haklarının anlamı hakkında İslami perspektiflerle, İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi (UDHR) gibi uluslararası belgelerde yazılı olduğu gibi laik

9 Ebrahim Moosa, "*The Dilemma of Islamic Rights Schemes*" Journal of Law and Religion 15, 1-2 (2000-2001): 191-192.
10 Moosa, "*Dilemma*", s: 188

"evrensel" standartlar arasında kavramsal ayrımlar vardır. Bu tür belgeler, geleneksel kültürlerle laik modern olanlar arasındaki engin ihtilaf alanlarına rağmen hem "evrensel"in, hem de "insan hakları"nın anlamı üzerinde bir mutabakat ima eder. Dahası, kadınların tam insan hakları kaygıları bakımından UDHR'deki boşlukları irdelemek için 1979 Kadınlara Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Önlenmesi Uluslararası Sözleşmesi'nin eklenmesi gerekli olmuştur ve o konuları hayata geçirmek için pratik stratejiler müteakip bir uygulama platformu tarafından daha detaylı ele alınmıştır. Diğer bir deyişle, sadece belirli uluslararası müzakereler sonucunda "evrensel" unvanını vermek, evrenselliğini garantilemez. "İnsan haklarının evrensel mi yoksa bir Batılı kavram mı olduğuna ve birlikte (aynı zamanda) evrensel olarak geçerli olup olmadıklarına dair hararetli bir tartışma vardır...Ahlaki bir savın başlangıcı onun geçerliliğini şartlandırabilir, ama kesinlikle onu belirlemez."[11]

Bugün anladığımız şekliyle, *vatandaş (yurttaş)* kavramı Aydınlanma-sonrası terimlerinde telaffuz edilmiş, modern ulus-devletin kurulmasıyla global perspektife dönüşmüştür. Modern ulus-devlet çoğulcu ve çeşitlidir, birbirine bağımlı bir dünyayla, çeşitli politik, stratejik ve güvenlik kaygıları olan bir iktisadi kalkınma dünya sistemiyle (iyi ya da kötü) uğraşır. "İnsan toplumu kanun ve düzeni korumak ve siyasi, ekonomik ve sosyal faaliyetleri düzenlemek için lüzumlu güçlere sahip bir otorite/yönetim biçimine ihtiyaç duyar."[12] Yozlaşma ve yetki suistimalinden sakınmak ve kamu yararını korumak için, hükumet (idare) resmi olarak bir "anayasa" olarak tarif edilen net biçimde tanımlanmış ve harfiyen uygulanan bir kurallar dizisiyle düzenlenmelidir. Ulus-devlet yapısının önemli bir özelliği, kudretli ve dominant bir varlık olarak hükumet veya devletle, kendisine vatandaşlık verilen birey arasındaki ilişkidir. Vatandaş, bir birey olarak, belirli haklar talep etme hakkına sahip ve belirli görevleri yerine getirmekle yükümlüdür. Bu hakları, *insan hakları* teriminin adından da anlaşıldığı gibi, insan olma sebebiyle talep eder.

MÜSLÜMAN ULUS-DEVLETE KARŞI İSLAMİ DEVLET

Sömürgeciliğin bir sonucu olarak, modern Müslüman sivil toplumu, ulus-devlet yapısı içinde işler. İslam, her ne kadar her zaman bir adil sosyal düzen ve insan onurunu koruma nosyonuna sahip olmuşsa da, sömürgecilik sonrasında anlaşılan ve 20. yüzyılda uluslararası belgelere dahil edilen şekliyle vatandaş fikrini, geleneksel toplumlardan gelen vatandaş fikriyle basitçe birleştirerek, ve sonra bu yeni kavramları, toplumun bireysel üyeleriyle hükümdar arasındaki ilişkiye dair kendi anlayışıyla, anayasallığın şeriat yapısına zorlayarak, gelişigüzel bir aşılamanın problemlerine işaret eder. Zira, *şeriat*ın tarihsel formülasyonu idare ve vatandaş/tebaa'nın hak ve sorumluluklarını ele alma amaçlı olduğu halde,[13] bir İslam devleti fikri her yönden laik ulus-devlet fikriyle bağdaşır değildir. Kanıtlar iki sistemin karşılıklı olarak kendi kendine yeter olmadığını gösterirken, yakınsamalar ve örtüşmeler önemli uyuşmazlık alanlarını kamufle etmemelidir. Bilhassa, cinsiyete ilişkin güçlü ve zayıf

11 Moosa, "*Dilemma*", s: 189.

12 An-Na'im, *Towards an Islamic Reformation*, s: 70.

13 Bu durum İslam devletinde gayrimüslimlerin durumu için de geçerlidir, ancak bu makalede bu konu eleştirel olarak ayrıntılı olarak düşünülmemektedir.

noktaları, vatandaşlık ve adaleti etkilediklerinden açığa çıkarılmalıdır.

Dışlayıcı vatandaşlık ve birey vatandaşın hakları bakış açısıyla, İslam devletinde, kadın erkek eşitliği tasavvur edilmemiştir. Dahası, kadınların devlet memuriyetine ve kamusal yaşama erişimi, kadınları çaresiz, bağımlı bir varlık olmaya şartlandırma sürecinden geçen bir toplumsallaştırmayla imkansız hale getirilmiştir. Buna ilaveten, bir kadın için, bağımlılık rolüne bir alternatif olarak bağımsız bir yaşam tarzını destekleyecek altyapının yokluğu, kadınlar için sağlıklı, özerk hayatlar yaşamayı olanaksız kılmıştır.

Kadınlara ilişkin, premodern İslami içtihadın yaptığı ataerkil karine, onların medeni ve şahsi hürriyetlerini etkiler. Bugün bile, İslami içtihat kadınların belirli işlemlerde kanuni ve ahlaki çoğunluğu kazanmamasını savunur ve bu yüzden erkeklerin vesayetini şart koşar. Gelgelelim, kadınlar bağımsız olarak evlilik sözleşmesi yapma kapasitesine sahip değilken, eş zamanlı olarak servetlerinin üzerinde ve kendi finansal işlerini yönetmede tam kontrole sahiptir. Bu, şeriat yapıları içindeki iç tutarsızlıkların bazılarını karıştırmaktadır.

DEĞİŞİM VE YENİDEN YAPILANDIRMA METODOLOJİLERİNİN ZORUNLULUKLARI

İslami düşünce, mesela, yirminci yüzyılın ortalarında yazmış olan birçok tanınmış modernist düşünürden biri olan, Hint kökenli Iqbal'e göre, modern düşünce ve deneyimden taze ilham alarak revizyona ve yeniden yapılanmaya açıktır.[14] Ancak, bugün entellektüel, politik, ekonomik ve etik olarak bize yöneltilen ezici meydan okumalarla yüzleştiğimizden, o yeniden yapılanma, ruha ve inancımızın en iyi geleneklerine kendi fitri ve otantik yaklaşımımızı yansıtmalıdır. Bu yeniden yapılanmayı başarmak için, vurgulama metodoloji üzerine yapılır, yani, şeylerin gelenek içinde geliştirilme şekli ve şeylerin o geleneği onurlandırma biçimi, ama eşzamanlı olarak onun bugünün realiteleri ile karşılaştırıldığında bünyesindeki kısıtlama veya noksanlarını teslim ederek. İslami sahicilik ve meşruiyet, bizim bugünün dünyasındaki ihtiyaç ve özlemlerimize cevap verecek şekilde idame ettirilir. Bugün İslami düşünce ve reformun karşılaştığı meselelerin esası budur.

Müslümanların bugün anladıkları ve hayata geçirdikleri İslami kavram ve teknikleri kullanarak meşru sosyal yapıların alternatif versiyonlarını inşa edebilmek için, Müslümanlar hem mirasımızı, hem de güncel karmaşıklıklarımızı tekrar düşünmelidir. Hukuki yeniden yapılanma için, örneğin, Müslüman ilericiler üç seçenek önermişlerdir. Bir seçenek, otoriter nizam olarak yerleşik hukuk alimi geleneklerine dayanmak ve onların varyasyonlarından titizlikle seçerek, eklektik bir yaklaşım kullanmaktır. Bu metodun sonuçları sadece keyfi olmakla kalmaz, aynı zamanda Müslüman toplum içindeki kadınlara ve gayrimüslimlere karşı önyargıyı da yok edemez. İkinci bir seçenek, kuralsal geleneği dikkate almadan birincil kaynakları kullanmaktır. Bu seçenek, yeterli popüler veya uzman desteği kaydetmeyi başaramayarak güvenilirlikten yoksun kalırken, aynı zamanda İslami gelenek ve devamlılığın onur ve bütünlüğünü de bozar, ya tarihsel bir geçersizliği varsayarak ya da, zaman içerisindeki o tek işleyişin, şimdiki zamanın, illaki ondan önceki bütün işleyişler

14 Moosa, "*Dilemma*", s: 187.

üzerinde ayrıcalıklı olduğunu kibirli bir şekilde öne sürerek. Üçüncü, daha makul seçenek, ikisini birleştirmektir: dini nizamı dikkate almak ama bu arada geleneksel içtihadın hem kaynaklarını, hem de epistemolojik karinelerini güncel yorumsal araştırmaların ışığında sorgulayan yaratıcı tefsir sağlamaktır.[15]

Örneğin, Tunus, poligamiye cevazın hukuki olarak yeniden düşünülmesini formüle etmeyi ve metnin yeniden tefsiri stratejisini kullanarak evliliği monogam bir şekilde kısıtlayan bir politika tesis etmeyi başarabilmiştir. Kuran'dan bir ayet (4:3) var olan çokkarılılık uygulamasının devamına izin vermektedir, ama ancak uygulama tarif ettiği sınırlamalar ve şartlara riayet ederse. Önce, daha önceki uygulama miktara hiç sınır koymamışken sayıyı sınırladı ve bir adamın bir başka eş alabileceği şartları sınırladı, ama, en önemlisi, bu uygulamada adaleti şart koştu. Şeriatın gelişimi boyunca, hukuk alimleri adaletin anlamının pragmatik yorumlarını verdi. Ölçüleri, mahkemeler tarafından belirlenebilen ölçülerdir ve aralarındaki adil olmayan bir durumu çözmesi için mahkemeye getiren taraflar ve evlilik konusunu sonlandırmak (üzere) bazı kadınlar için hükme bağlamanın temeli olarak (bu ölçüler) kullanılmıştır.

Tesadüfen, Kuran'ın bir başka ayeti (4:129) şöyle der: "Karılarınız arasında eşit davranamayacaksınız [Arapça *adalet* kelimesinin bir fiil formunu kullanarak]..." Bu ayetin yorumları tabii ki farklı farklı olabilir, hukuk alimi, eşler arasında adaleti fiilen başarabilmenin imkansızlığına rağmen, çokkarılılığın devamına izin vermek amacıyla ayetin "ama tamamen yüz çevirmeyin [birinden] " diyen son kısmını vurgulama eğilimindeyse.

Tunus hükumeti 4:129'uncu ayetin aslında monogami için adil norm olarak bir emsal oluşturduğunu Kuran'ın çokkarılılığı şartlı kabulünün, onun zaman içinde yavaş yavaş ortadan kaldırılması amaçlı olduğu anlamına geldiğini öne sürdü. Bu itibarla Tunus hukuku altında çokkarılılığa izin verilmez. Bu vakada, reform için İslam-içi gerekçelendirme, birincil kaynağın yeniden yorumlanmasıyla verilmişti. Diğer Müslüman ülkelerde kuşkusuz adaletsiz kanun ve uygulamalarda birçok reform yasalaştırılmıştır, ama mantık çoğu zaman İslam-dışı gerekçelere dayandırılmıştır. Bunlara karşılık olarak, birçok Müslüman vatandaş, bazıları onların adaletsiz olduğunu düşündüğünde bile, bu tür uygulamaları devam ettirmenin kendi İslami hak veya ödevleri olduğunu savunacaklardır.

İlerici Müslüman düşünürler Müslüman toplumlarda vuku bulmuş olan sosyolojik, ekonomik ve politik dönüşümleri hesaba katar ve bunları, otantik olarak İslami olanı yeni bağlamlarla ilişkilendirme yollarını yeniden keşfetmek için diyaloğa açar. Sömürgecilik geleneksel toplumları, karşılıklı yükümlülükler, vazifeler ve sorumluluklardan oluşan bir külliyatı saptamış olan statü yönelimli olmaktan, bireyin bağımsız yetki kullanan ayrık bir varlık olarak görüldüğü yazılı bir anayasayla işleyen, mübadele araçları konusunda sözleşme yönelimli olmaya dönüştürmüştür. Modern sivil toplumun sözleşme modelinde, şahsi bir yönetimdeki bir siyasi tebaa nosyonunun yerini, hükümdarların güçlerini sınırlayabilmek ve onları bütün yurttaşların ya da seçilmiş memurlarının denetimine tabi kılmak için gayri şahsi (kişi dışı) bir devlette vatandaş nosyonu almıştır.[16]

---

15 Moosa, "*Dilemma*", s: 195.
16 Moosa, "*Dilemma*", s: 214.

Burada daha önce tanıtılmış olan Kur'ansal kavrama, ahlaki vekil(fail) olarak *halife*'ye geri dönüyorum. Modern Müslüman ulus-devletin bağlamında, bilhassa cinsiyete ilişkin olarak, adil bir toplumsal düzen için etik ve teolojik bir temel öneriyorum. Öncelikle, Müslüman siyasi ve hukuki sistemlerin sosyal ilişkileri sözleşmesel bir ilişki bazında kurmaya doğru hareket ettirilmesi lüzumuna katılıyorum, çünkü bu, insanoğlunun Allah'ın yeryüzündeki vekili ya da yedieminı (kayyumu) olarak yaratılması ontolojisini (varlık felsefesi) desteklemektedir. Kur'an ideali bütün dünyaların yaratıcısı Allah ile birbirlerinin ve yeryüzünün emanet edildiği yaratıklar olan insanoğlu arasında bir işbirliğine işaret eder. Bu, üç-yönlü bir sözleşmedir: Tanrı insana, insan Tanrı'ya, ve insan insana. Burada tasarlanmış olduğu gibi, ahlaki fail (vekil), akit ile ibadet arasındaki gerilimde yer alır.

Faillik tam yetki ve böbürlenmeyi simgelemez ama kişinin durumu bağlamında, hakikat, adalet, şeref ve insan onuruna varabilmek için başkalarıyla karşılıklı şartlarda işlevselleştirilmiş yetkilendirme ve sorumluluğu gösterir. Her kavşakta yapacağımız seçimler için sorumluyuz ve seçimlerimizin tümü için mahşer gününde sorumlu tutulacağız, öyle ki, inşallah ahlaki olarak mutemetliğimizin tamamlanmasını kolaylaştıran seçimlere meyilliyizdir. En nihayetinde, o mutemetlik nefis (benlik), Tanrı ve başkası arasında bağlayıcıdır. Ancak bu formülün üç yönüyle birden gereken denge sürdürülebilir. En Yüce olanla insanoğlu konusunda Kur'an'daki vekil-hizmetkar paradigması, insan özgür iradesindeki sınırsız tercih anlayışını kurduğu gibi, aynı zamanda o iradeyi özgür olarak doğru hizmete dönük kullanma beklentilerini de, bir sınır olarak değil, ama ahlaki bir seçim olarak yaratır.

Bize faillik yoluyla belli bir kapasite (yetki) verilmiştir, ki bizim bunu Allah'ın hizmetinde kullanılacak bir hediye olarak anlamamız istenmiştir; dolayısıyla bu aslında bir ahlaki olgunluk veya sorumluluk meselesidir. Kur'an'da yetki ile sorumluluk arasında karşılıklı bir ilişki vardır. Kişinin yetkisi ne kadar daha büyükse, yerine getirmekle yükümlü olduğu sorumluluk da o kadar daha büyüktür. Bir hatırlatma ve teyit olarak, Kur'an ya da *sünnet*'teki hiçbir şey failliği cinsiyet sebebiyle kısıtlamaz. Faillik sadece devlet ya da ulusal mevzuatla sınırlı olmayıp, tüm varoluşun kalitesini etkileyen bir aşkın (ulu) düzeni yansıttığı için, hiçbir şey –devlet yaptırımları bile- faili adalet görevini tamamlama sorumluluğundan kurtarmaz. İnanç ve mülki düzen (hükümet biçimi) arasındaki bu yanyanalık, şiddet içermeyen sivil itaatsizlik eylemlerini, adil bir Tanrıya inancının bir parçası olarak dile getirdiği "Bir Birmingham Hapishanesinden Mektup"unda Martin Luther King, Jr. tarafından o kadar etkili ve ikna edici bir biçimde ele alınmıştı ki. Ayriyeten, Malcolm X Afrikalı Amerikalıların tam insanlık onuru için mücadelelerinin anlatımını, medeni haklar söyleminden uzaklaştırarak insan hakları söyleminin global arenasına kaydırdı. Amerika'da ırkçılığın sistemleştirilmesinden doğan insan hakları kaybını geri kazanmak için savaştı. Diğer bir deyişle, Tanrı'ya bir ahlaki görev olarak, kişi toplum içinde ve varolan politik yapılar ve kodlar çerçevesinde veya onlara karşı özgürlük, hakikat, adalet ve onur için hareket etmelidir.

İlerici Müslüman kadınlar ve erkekler tam insan ediminin (insanların seçim yapma ve bu seçimleri yaşam içerisinde uygulama kapasitesi) imhasına karşı, Kur'an'ın

vurguladığı gibi, kadınları bir düşük statü ve acizlik epistemolojisi (bilgi kuramı) kanalıyla kulluğa indiren tarihsel pederşahi söylem ve metne karşı o kadar kapsayıcı bir talep telaffuz ediyorlar ki. Bu ifade için paradigmatik (dizisel) formül İslam'ın kendini kimliklendirmesinin özündedir ve o üç uçlu ilişkide yatar: Allah insana, insan Allah'a ve insan insana. Bu, birincil seviyesinde Tanrı'nın tekliği demek olan temel *tevhid* ilkesinin işlevselleştirilmesinden başka bir şey değildir. Toplumsal tefsirinde *tevhid* şöyle işler.

Allah sadece tek, yegâne değildir, Allah aynı zamanda her zaman hissedilendir (nüfuz eden). Augustine'in ifadesi, tasavvur edilemez olanı imgeleme mekanizmasını en yakından andırır. "Tanrı merkezi her yerde, çevresi ise hiçbir yerde olan bir dairedir." Hakikaten, insan kavrayışının şu anki küresi düşünüldüğünde, bu nosyonun üç-boyutlu bir algısal realiteye yayılması gerekir-evrendeki bir küre gibi: yerküre, ya da dünyamız. İslamın mutasavvıfları Sufilere göre, daire ya da kürenin merkezinden, tüm Yaradılış ve dolayısıyla insan yaratıklar ile, Yaratıcı rolünde en Ulu olan arasındaki bir yakınlık ilişkisini (*teşbih*) temsil etmek için, hudutsuz çevreye sınırsız ışın ve çubuklar projeksiyonu yayılır. Uzanan ışınlar imgesiyle birlikte bir diğer imge daha vardır, merkezden çıkan, diğer kutsalın yeganeliğini temsil etmek için, birbirine dokunmayan bir dizi eş merkezli çemberler: "*Laysa ka mithlihi shay*'," der Kur'an. Allah yaradılışında hiçbir "şey" e benzemez (*tenzih*). Ancak iki imgenin koordinasyonuyla İslami dünya görüşü *tevhid*'deki merkezi paradigma ve her şeyi kucaklayan prensip ifade edilebilir: Yaradan'ın, Kendi içinde benzersiz, tüm birliğin sebebi olarak tüm Yaradılışı Kendi bünyesinde birleştiren, tam ahenk ve tekliği ve Onun diğer her şeyle ahenginin bir ifadesi.

Toplumsal etkileşimler (ya da şeriat uygulama kategorilerine göre, *muamelat*) bağlamında, *tevhid*, *mu'awadah*, yani karşılıklılığın ahlaki kazanımı için ana terimdir. Karşılıklılık, bugüne kadarki birçok manevi, dini ve felsefi ahlak düzenlerinin kılavuz bir ilkesidir. *Sana yapılmasını istemediğin şeyi sen de başkalarına yapma* gibi çeşitli söylenişlerinin Peygamber'in *hadis*inde İslami bir eşdeğeri vardır: "Sizden biri, kendisi için istediği şeyi başkası için de istemedikçe, mümin olamaz."[17] *Tevhid* tefsirini bu karşılıklılığı kısa ve öz biçimde açıklamak için formüle ettim.

Allah her zaman hissedilen ve nüfuz edendir ve İslami dünya görüşündeki en yüksek kavramsal terim Allah tektir.

Allah
benlik
diğer

İnsanlık Yaradılışın fıtri (doğasında varolan) ikiliğinin bir parçası olarak yaratıldı. Bu yüzden, herhangi iki insan arasındaki ilişkide yanyanalıkla karşılıklı olarak ikiliğin (zıtlar ya da kavramsal çiftler olsun) içkin ikilik tabiatının yansıtılması gerekir. Ancak, bu yanyanalığa yatay düzlemde (transendental/deneyüstü) bakılmazsa, karşılıklılık iflas eder ve hegemonya

17 Bu ifadeyi orijinalinden daha aslına uygun ve açık bir ifadeyle toplumsal cinsiyeti de kapsayıcı bir şekilde değiştirdim.

baskın çıkar. Benlik diğerinin üzerindedir. Allah'ın her tarafa yayılma durumu ve en yüksek ahlaki duruşu, Yaradılışın tümü karşısındaki birleştirici vasfına ilaveten, her yanyanalığı, bu yapı içinde Allah'ın "yer"ini kavramlaştırmamızla metafiziksel olarak işaretlenen yeni bir yatay eksene yeniden inşa etmek için anahtar terimdir. Bu, bir insanın diğeri üzerine ayrıcalık ya da öncelik kullanmasını hepten engelleyecektir.

"Benlik"in dikey bir eksende "diğer"in üzerinde olduğu aşağıdaki modelde, onu tamamlayacak en yüksek varlığın, yani Allah'ın, gereğince yerleştirilmesi olmadan, kompozisyonun kavramsallaştırması eksik ve muallaktadır.

Benlik

Allah (eğer eksikse hiyerarşi görüntüsü yaratır)

diğer

Böyle bir söyleyişin şeriatta ya da İslami ahlak teorisinde kategorik olarak ifade edilmemiş olması şaşırtıcı değildir. Şeriatın gelişmesinde olduğu gibi, ahlak teorileri ve prensipleri formüle edilirken ve tartışılırken, aynı dışlayıcı pederşahi okumalar yürürlükteydi. Ancak, pederşahi (ataerkil) yanlılık etik teorinin daha kapsayıcı ve eşitlikçi bir oluşumuna, gerekli bir önkoşul ve yasal reforma doğru bir ilke olarak burada, tarihin bu zaman ve yerinde düzeltilebilir. Oysa ki, bugün cinsiyet reformu konusunu irdeleyenler, etik alanında az, hatta hiç çalışma yapmıyorlar. Bulduğum tüm referansları erkekler yazdı ve hiçbiri açıkça cinsiyeti hedef almadı. Macid Fahri'ye göre, "bir ahlak teorisi, tabiatın ve doğru eylem ve kararların dayanaklarının ve bunların ahlaken övgüye değer ya da kınanması gerekir oldukları iddiasının altında yatan prensiplerin gerekçeli bir hesabıdır."[18] O zaman, böyle bir teori " ahlaki yargının bir gerekçe ve kıymet takdirinin yanı sıra doğru ve yanlış eylem ya da kararlar arasındaki ayrımı" sağlar.[19]

İslamiyette, "'biz [Kur'an] ve geleneklerin İslami ahlak ruhunun orijinal özünü somutlaştırdığı öncülünden yola çıkarız."[20] Bu yüzden, İslam'da doğru ve yanlış olarak inşa edilenin, Kur'an ve *sünnet*'e dayandığı fikriyle başlarız. İnanç temelli *ahlaki faillik* terimine benim tartışmamın bakış açısından, yeryüzünde ahlaki failliği yerine getirmek için eylemde bulunmak, bu iki birincil kaynakta verilen doğru ve yanlış hakkındaki kılavuzluk doğrultusunda hareket etmeyi içerir. Laik ve İslami sistemler arasında vatandaşlığa dair daha önce bahsedildiği gibi, İslam hukuku ya da şeriat'ın tarihsel inşasının maksadı o gayeyi yerine getirmekti: "ahlaki yargının gerekçe ve kıymet takdirinin yanı sıra doğru ve yanlış eylem ya da kararlar arasındaki ayrımı" yansıtan bir sistem inşa etmek.[21]

Ahlaki bir sistemi inşa etmek doğrusu soylu bir çabadır. Yalnız şu kadarını söylemek yeter ki böyle bir çaba olmadan hiçbir İslami toplum olamaz. Cidden, ben İslam'da bir ahlaki toplumsal düzenin yasal yeniden yapılanması için bunun temel olduğunu ileri sürüyorum. Ancak ahlak yasalaştırılamaz. Toplumsal sistemler belirli ahlaki anlayışlara

18 Majid Fakhry, *Ethical Theories in Islam* (Leiden: Brill, 1991).
19 Fakhry, *Ethical Theories*, s: 1.
20 Fakhry, *Ethical Theories*.
21 Fakhry, *Ethical Theories*.

dayandırılsa da ve tüm yasal sistemlerin arkasındaki niyet bir ahlaki düzenin kuruluşunun tamamlanması ise de -her nasıl algılanır ve hangi kaynaklara dayandırılır olsa da- böyle bir amacın yerine getirilmesi salt kural ya da kanunların kurulmasıyla tamamlanamaz. Kur'an İslami değer ve inançlar sisteminin tamanını kapsar ve "Müslüman ahlaki, dini ve toplumsal yaşamının etrafında döndüğü" kaynaktır, ancak tam manasıyla hiçbir ahlaki *teori* içermez."[22] Bir ahlak teorisi, tabiatın ve doğru eylem ve kararların dayanaklarının ve bunların ahlaken övgüye değer ya da kınanması gerekir oldukları iddiasının altında yatan prensiplerin gerekçeli bir hesabıdır....Tam olması için, ahlaki bir sistem ahlaki sorgulamanın bu yönlerini açık ve tutarlı bir şekilde layıkıyla ele almalıdır.[23] Bir kez daha, ahlaki kavramların tanımı üzerindeki bu vurgu, yorumlama sürecinin önemini yeniden teyit eder ve insan formülasyonu ikilemiyle karşılaşır, çünkü sorumlu temsilciler insanoğullarıdır. " Aranızda, herkesi iyi olana [*hayır]* davet eden ve doğru olanı yapmayı [*maruf*] tembih eden ve yanlış olanı [*münker*] yapmayı men eden bir [insanlardan] topluluk olsun" (3:104).

Bir kişiyi yasayla bir ahlaki mükemmeliyet durumuna getiremezsiniz ama, sivil toplumun bir avantajı, belirli ahlaki vasıfların (seciye) tezahür veya temsiline ilişkin bir denetim ve denge sistemini yasalaştırma ve, gönüllü olarak yerine getirme yetersiz kaldığı zamanlarda, cezalar dahil, yaptırım araçları olan bir hukuk sistemi inşa etme kabiliyetidir. Ama o sistem de insan yapısı olarak, insanların kendileri tarafından yorumlandığı gibi, ahlaki failliğin hizmetine verilmiş olarak görülür. Müslüman gelenekçilerin durumunda, böyle bir sistemin içsel akışkanlığı, İslami geleneğin kaynak metinleriyle aktif bağlantıya dayanan bağımlılığı tarafından hem tehdit edilir, hem de onu bünyesinde bulundurur. Ama zamanlar değiştikçe, bizim ilahi iradeyi anlama kapasitemiz ve insan uygulamasının metodolojilerini revize etme ihtiyacımız da ona göre değişir. Hiçbir tek zaman ve yerdeki tek bir karar, özellikleri ve koşullarıyla, illaki herkes için nihai ve belirleyici olmayacaktır.

Buna ek olarak, sivil toplum-Müslüman sivil toplum bile- kültürel, tarihsel ve bölgesel bağlamın izini taşır. Tarihsel olarak, belki birincil kaynaklar üzerinde bir mutabakattan ilham almış olsa da, Müslüman sivil toplumun gelişmesi, onu hayata geçiren halkların kültürel nüanslarını yansıtmıştır. Ben, yanyanalıklarında, fazilet ve kısıtlılıklarından bazılarını toplayabilmek için belirli kavramlar arasında-ahlaki düzen, ahlaki fail, sivil toplum, ve vatandaş- belirli karşılıklı ilişkiler öneriyorum.

Sivil toplum, tüm yurttaşlarının esenliği adına müdahalede bulunur. İslami ya da Müslüman olarak tanımlanan o toplumların bağlamında, sivil toplum, içindeki Müslim veya gayrimüslimlerin namına İslami ahlak düzenini organize etmeyi talep eder. İdeal olarak, Müslüman sivil toplumlardaki kişiler, bireysel ve toplu halde ahlaki düzeni Kur'an emri doğrultusunda kurmaya teşebbüs eden temsilcilerdir. Kesin olarak Kur'an ve *sünnet*'i uygular ya da temsil eder denebilecek hiçbir tekil düzen olmadığından, o zaman ihtiyaçtan, vatandaşla sivil toplum arasında dinamik bir ilişki olacaktır. Birey biçimindeki vatandaşın, ve daha büyük kuruluş ve vekaletlerin yanı sıra, seçilmiş menfaat gruplarının sorumluluğu, Kur'an ve *sünnet*'in buyurduğu ahlaki düzeni başarabilmek adına etkileşimde bulunmaktır.

---

22 Fakhry, *Ethical Theories*.
23 Fakhry, *Ethical Theories*.

Bu, Müslüman sivil toplumun kaçınılmaz bir yüzü olmalıdır.

Birincil kaynaklarda, neyin iyi olduğunu saptama, ve fena olanı yasaklama sorumluluğunun, ırk, sınıf, veya cinsiyet sebepleriyle herhangi bir olgun kişiden esirgendiğine (kısıtlandığına dair) herhangi bir yerde hiçbir ipucu olmamasına rağmen, İslami ahlak teorilerinin gelişiminin, şeriatın, ve teorileri etkileyen, hepsi cinsiyet eşitsizliklerinin kasıtlı veya kasıtsız yeniden kaydı sürecinde yer alan diğer disiplinler gelişti ve kodlara bağlandı. Özellikle, kanun açısından, ahlaki fail hem kadınlar, hem de erkekler için metafizik bir realite olarak algılanır, ama toplumsal politik failliğin temeli değildir. Bu teorilerde toplumsal ve siyasi temsilcilik erkek kişiye sınırlanmıştır.

Eğer açıkça erkek kişi üzerinde gösterilmemişse, o zaman, çoğunlukla atıfta bulunulan failler, erkeklere olan gerçek atıflarını gizlerken ve "kolayca kadınları da içerdiği izlenimine varabilecek 'yüzeysel bir görüntü verirken geliştirilir. Ancak, bir cinsiyet tanımı verildiğinde, bu sadece erkek kişiye işaret etmez ama aynı zamanda kadınları, bu tür teoriler içinde 'kısıtlanmış fırsatlar"a sürgün eder.[24]

Delil olarak İslami Ahlak teorisinden bazı örnekler yeterli olacaktır: "Bilgi veya bilinçten ayrı olarak, insan sorumluluğunun en temel ön koşulu ya da dayanağı özgürlüktür."[25] Ahlaki failliğin birincil karakteristiklerinden biri özgürlük olmasına rağmen, İslami entellektüel gelişmelerinde, ahlak teorisinin tartışma izni açıkça sadece özgür erkeğe verilmiştir. Kadın (dişi) "aile"denen bir başka sisteme hizmetkar kılınmıştır ve fail olarak rolü ve işlevi ailedeki katılımının koşullarıyla sınırlanmıştır. Bu makalenin, kadınların, Kur'ansal faillik nosyonuna binaen tam ve eşit insanlar olarak kabul edilmeleri gerektiği sonucuna varmak için İslam'ın birincil kaynaklarının farklı bir yorumlamasını vermesine rağmen, İslam hukukunun gelişimi ve birçok Müslüman toplumun adap erkanı, kadının failliği fikrini, geniş ataerkil ailedeki rollerine ve statüsüne ilişkin olarak yansıtır. Dolayısıyla, kadının ailedeki tabi rollerinin fiilen onu ahlaki bir varlık olarak tanımladığı izlenimini vermek için "onur" kelimesini kullanarak eşzamanlı bir ahlaki değerlendirme söylemi inşa edildi. Ancak, kadının failliğini Tanrı karşısında özerk olarak karakterize etmeden ve onu "aile"deki rollerine ve statüsüne bağımlı olarak karakterize ederek, ona verilen ahlaki rol, tecavüz gibi ihlallerle elinden alınabilir.

Dahası, aile çoğu zaman, bahsedilen ahlaki düzendeki kamu görevlisi, ahlaki faillik, etik teori, sivil toplum veya liderlikle aynı kulvarda dikkate değer bir toplum birimi sayılmaz. Daha ziyade, aile, üyelerinin gönüllü katılımına bel bağlar. Bu üyeler yekpare ve bütünleşmiş bir geniş aile ağının parçasıyken, çekirdek ailelere yönelik modern hareketin yarattığı baskıların birçoğu, daha büyük, kadın-merkezli bir destek ağında yer alan kadınlar arasında dağıldı. O destek olmadığında, bu yeni evlilik ilişkisinde birey kadın ve erkeklerin üzerine daha fazla baskı düşer, bu baskılar aslında kadın için dezavantajları artırmış ve yanı sıra onu aile içi şiddet gibi problemlerde bir artışa maruz bırakmıştır.

Ahlaki failliğin kudret biçiminde anlayışını önemli ölçüde etkileyen bir diğer terim *güç*tür- ancak burada *güç vermek* ile üzerinde güç kullanmak arasındaki farklara önemle

24 Susan Moller Okin, bunu *Jusitce, Gender and the Family* (NewYork: Basic books, 1989: s: 11) yapıtında "yanlış toplumsal cinsiyet tarafsızlığı" olarak anlatır.
25 Fakhry, *Ethical Theories*, s: 19.

dikkat edilmelidir. *Güç vermek,* insan kapasitesi halidir ve İslami ahlaki faillik mirasında anlaşıldığı gibi, güç ve kapasiteyi insanlara, birey ile ilahi olan arasındaki yegane bir akit çerçevesinde verir. Ancak, ahlak teorisi ve sivil toplum üzerinde erken İslami söylemde, insanın güçlendirilmesi daima bağımsız erkek iktidarına ve çoğu zaman da başkalarına uygulanan şekildeki iktidara yöneliktir. Kadınlar, "özgür bir fail olarak erkeğin bir imtiyazı olan güç ya da kapasite" ile, erkek failliğine tabi bir statüye sürgün edilmiştir.[26] Böyle bir ahlak teorisinde bireyler olarak kadınlar, tam failler olarak değil, ailenin açık saygınlığına dahil edilmiş ve erkeklerin failliklerinin uzantıları olarak kabul edilir.

Bu tarihsel yorumlamaların tanzimine ve yurttaşa ilişkin bu gelişmelerin kodlaştırılmasına karşın, *sünnet,* Kur'ansal dış tutum ya da görünüşün üzerinde doğruluk ya da tanrıya hürmet'in (*takva)* üstünlüğü tezini pekiştirir. Peygamber, "Allah sizin vücutlarınıza ya da biçimlerinize değil, kalplerinize bakacaktır." buyurmuştur. Odak noktası, bir eşitsizlik özelliği olarak cinsiyetten uzaklaştırılır. Benzer şekilde, Peygamberin ünlü "tüm fiillerin niyetleri bazında değerlendirildiği" konusundaki meşhur sözü, niyetin odağını, bacakların arasına değil, kalbe yerleştirir.

Peygamber'in *hadis-i şerifleri* "bize atıfta bulunulan iyi ve kötünün kesinlikle ne olduğunun bir tanımını vermemiş olsa da, ondan iyiliğin açık tanımını, İslam ya da Kuran'ın emirlerine uygun olarak net bir biçimde çıkarsayabiliriz."[27] Kur'an'da "erkek ya da kadın olsun, her kim sevap işlerse ve bir mümin ise" mükafatlandırılacaktır denir (3:195). Böyle bir vurgu, İslami entellektüel mirasta ve ahlaki teoride gelişmiş olan cinsiyet eşitsizliğine meydan okumaktadır.

Daha önemlisi, burada gösterebilmiş olduğumu umduğum gibi, cinsiyet eşitsizliği İslami şeriat'ın tarihsel gelişiminde altta yatan bir karakteristikti, temel ahlaki doğru ve yanlışları belirleme aracı olmanın yanı sıra, onları Müslüman sivil toplum bağlamında idame ettirmek için denetim ve dengeydi. Kadının bu şeriat tefsiri, dişi kişiye sadece, insanlığının nihai amacı olan, Allah huzurunda *hilafet*inin tamamlanması için yetersiz sapkın bir statü bahşedebilir. Sonucunda, ya Allah huzurunda görevlerini eksiksiz olarak tamamlama yollarından mahrum edilir, ya da erkek failliğinin yerine getirilmesi için bir yardımcıdır. Şayet, daha önce bahsedildiği gibi, faillik sivil topluma tabi değilse, ve sivil toplum ahlaki düzene ulaşmak için yetersizse, o zaman failler olarak kadınlara, onların tam ahlaki sorumluluğuna failler olarak da saygı gösteren erkeklerin desteğiyle, pragmatik olarak İslam'ın ahlaki düzenini sahiden yansıtan bir sivil toplum inşa edebilmek için, Kur'an ve sünnetin ruhundan ve dünya görüşünden ilham almak yaraşır. Müslüman toplumlar bağlamında kadınlara adaletsiz muameleye direnmek, her Müslüman kadın ve erkeğin ahlaki görevidir ve ahlaki failliğin tamamlanmasındaki bir yönü ifade eder. Aslında, ahlaki faillik kadınların ve erkeklerin toplumda oynamaları gereken rolü tanımlar. Bir toplum, İslami bir toplum bile, ahlaki düzeni Kur'an'ın emrettiği şekilde temsil etme veya baskılama potansiyeline sahipse, her ne zaman sivil koşullar yetersiz kalırsa, o zaman ahlaki ideale yönelik toplumsak düzenin başarılı reformlarını kolaylaştırma araçları, vatandaşlarının tam

26 Fakhry, *Ethical Theories*, s: 19
27 Fakhry, *Ethical Theories*, s: 24

katılımını gerektirir. Yasanın kadınları, kendi failliklerini nasıl kullanacaklarına karar veren aktörler değil, emirlere uyacak tebalar olarak tanıdığı şeriatın gelişiminde bu eksik bir öğeydi.

Her ne zaman toplum bir kadının rolünü, kendi failliğinin tamamlanmasında herhangi bir şekilde eksik tanımlarsa, o zaman o topluma direnmek ve reform tüm ahlaki faillerin görevidir. Sivil toplumun bağlamında kadın, o toplumun araçlarından bir vatandaş olarak, fail rolünü yerine getirebilmek için faydalanabilir. O zaman vatandaşlık ve faillik arasında karşılıklı bir ilişki vardır– Müslüman kültürlerin tarihi, İslamiyet çok çeşitli ataerkil toplumsal, kültürel ve tarihsel alanlara yayıldıkça o kadar çeşitli anlayış ve hayata geçirme biçimlerinden ötürü hiç o amaçları başarıyla tamamlama ayrıcalığına sahip olmadıysa bile, nihai amaçların İslami kaynaklarda dikte edildiği anlayışıyla. Bu zamanlarda, vatandaşlarla failler arasındaki ilişkilere dair daha fazla netlik kazandıkça, İslami hukuk gelişimindeki bir öncüle ilişkin tarihsel bir kusuru düzeltebiliriz: tam ahlaki faillerin yaşamlarını düzenleyecek yasaların inşası, faillerin kendilerinin katılımını gerektirir.

Son ama her şeyden önemlisi, ahlaki faillik, bir inanç meselesi olarak, herhangi bir mevcut ya da daha önceden yorumlanmış toplumsal sistem tarafından ne kapsanır ne de genişletilir. Hedef ahlaki faillik olmuş olsa dahi, kadınlar ve erkeklere ait olduğunda sosyal adaleti korumak için böyle bir ahlaki zorunluluğu idame ettirmek sürekli bir çaba gerektirir. Geleneksel Müslüman toplumlar ve İslam hukukunda kadınların tam failliğini inkar etme yolları, Kur'an'da ve Peygamber tarafından amaçlanan haliyle bir adil toplumsal düzene ulaşılmasıyla uyumsuzdur. Diğer bir deyişle, vatandaşlık statümüze bakılmaksızın, bir inanç meselesi olarak, dini sistemimizin temelindeki *tevhid* paradigmasındaki içsel eşitliği hayata geçirmeye mecburuz. Bu, İslamiyet'teki tüm faillerin boynunun borcu olan ahlaki bir zorunluluktur. En nihayetinde, ben bunu, şeriatın birincil kaynağı, İslamın kutsal metni Kuran'ın alternatif tefsirini haklı göstermek için dayanak olarak kullanıyorum. Kur'an'ın on dört yüzyıl boyunca sadece erkekler tarafından tefsir edilmiş olması ve yirminci yüzyılın sonlarına kadar metin üzerine kadınların bakış açılarına dair hiçbir kaydımızın olmaması, entellektüel mirasımızda, doldurulması ciddiyetle ilerici İslami reformun bir parçası olarak başlamış olan muazzam bir boşluğu göstermektedir.

Bugünün reform hareketlerinde başlıca odak noktalarından biri, birincil kaynakların daha eşitlikçi anlamlarından ziyade ataerkil yorumlara yönelik eğilimidir. Bu makale, inanç sisteminin daha derin iç ruhu ve kadınların yeryüzündeki failliğine karşı İslam anlayışına, onun tarihsel olarak şeriat'ın gelişimine göre faydacı ve itaatli kodlaması üzerinde öncelik verilen bir anlam hiyerarşisi inşa edebilmek için metin ile tefsir arasındaki yanyanalıkla aktif olarak uğraşmaktadır. Benim niyetim salt retorik değildir (etki yaratmak amacıyla cevabı beklenmeyen soru sormak değil). Benim niyetim İslam'ın kutsal metninin eşitlikçi çerçevesini daha yakından yansıtacak yasal reformların toplumsal pratik ve politika oluşturma fiili düzeyinde hayata geçirilmesi için sağlam gerekçeler yaratmayı amaçlıyorum

Çeviri: Duygu Altınoluk

Kadının özgürleşmesi mücadelesinde bedenin ört(ün)me paradoksu

Çağlayan Kovanlıkaya

"...kişinin olduğu gibi görünmesinin her şeyden üstün sayılacağını söylüyorum... herşeyi kendi içinde olduğu gibi düşünün"
V. Woolf, *Kendine Ait Bir Oda*

Feminist eleştiri, 1970'li yıllardan itibaren "beden politikası"ndan hareketle kadın bedenine patriyarkal iktidarın müdahalelerini ortaya çıkaran tartışma ve eylemlikleri sürdürmektedir. Patriyarkanın bu müdahaleleri temelde, kadının biyolojik özelliğinden doğurgan birey olması üzerinedir. Kadının doğurganlığı üzerinden kadın bedenini tanımlayan patriyarka, kadını ev, hane, bakım, nüfus politikalarının başat bireyi olarak belirlemiş, uygulamalarını da kadın bedenin kullanımını biçimlendirme şeklinde göstermiştir. Erkeği kamusalın aktörü, kadını kamusaldan dışlanan ve ev içine hapsolan öteki olarak kategorilendirir. Kamusal olan siyasetin konusudur. "Öteki" ise doğal olarak sürdürülendir. Doğal olan süregiden, ama aynı zamanda özel olan, özel olduğu için mahrem olan, mahrem olduğu için de konuşulmayan, nasılsa öyle kabul edilendir. Bu konu bu yıllarda feminist eleştirinin "özel olan/alan politiktir" sloganıyla mücadelesini başlatmıştır. Artık, kadın bedeninin mahrem sayılan sorunları kamusal alanın içine girmiştir. Kadınların görünmeyen emeği, aile ile eş anlamlandırılması, annelik tanımı, kürtaj hakkı, üreme ve yeniden üretim faaliyetinin aktörü olması siyasallaştırılmıştır. Kadın bedeninin biyolojik özellikleriyle dışlanmasını eleştiren feminist mücadele, 1980'lere gelindiğinde üreme ile özdeşleştirilen

kadın bedenine ilişkin tartışmaları farklılaştırmıştır. Kadın bedeninin nasıl saklanacağı, örtüneceği üzerinden tartışmalar, Feminist hareketin çeşitli ülkelerdeki kampanyalarına dönüşmüştür. Benzer süreçte, Türkiye'deki feminist hareket de 1989 yılında Ankara ve sonrasında İstanbul'da "Bedenimizdir Bizimdir" ve "Bedenimiz Bizimdir, Cinsel Tacize Hayır" kampanyaları ile mücadelenin içinde oldu. Bu kampanyalar bedene tahakküm tartışmalarını, doğurganlık üzerinden kadın bedeni tanımlamalarının dışına çıkarıyordu. Gerek özel alanın kamusallığı, gerek kendi bedenine sahip olma, söz söyleme hakkı mücadele deneyimi Collin'in de dediği gibi "birbirine uzak sloganlar değil" (Collin&Kaufer, 2016, 39). Kadınlar tebaalıktan yaratıcılığa geçmiştir. Özel alanı da kamusal alandan ayırmaksızın mücadele alanı olarak göstermişti. Temelde kadın bedeni ve yapılan her türlü tahakküm deneyimleri ifşa ediliyordu, üstelik kadınların atılığını kıran yaratıcılığı ile.

Mahrem olanın kamusalda görünmesinin koşulları vardı. Kadın ancak patriyarkanın kontrolünde, denetimle görünür olabilir. Kadın bedeni üzerindeki patriyarkanın denetimi, toplumsal ve kültürel doğallaştırmalarla benimsetilir. Toplumun namusu olarak bekaretin bedeni, anne olarak kutsanan beden, diğer taraftan fuhuşta kullanılan ticari meta olarak beden, estetik özne olarak biçimlendirilerek, değişik örtünme kuralları ile saklanan beden olarak karşımıza çıkar. Denetim altında tutulan beden kadının kendisinin sahip olduğu değildir.

KADIN BEDENİ PATRİYARKANIN SORUNU

Kadının bedeni patrikaryanın belirlediği normlar çerçevesinde kendisinin değil, başkaları için bir nesne konumunda, "öteki beden" olarak vardır. Erkek karşısında kadını ve dolayısıyla bedenini kontrol altında tutarken, erkeği de bir bakıma bunun kontrol edeni, zapt edeni, muhafaza edeni olarak görevlendirir. Buradan bu ilişkiyi tek yönlü bir ikame ilişkisi olarak görmemek gereklidir. Bu ilişki normları içselleştirip kabul edenle, bu kabulü denetleyen arasındaki bir ilişki gibidir. Kadın bedeninin fizyolojik görünümünü nasıl ortaya koyacağını belirleyen bir politikanın ürünüdür bu ilişki. Bedenin tarihsel bağlamda nasıl tanımlandığı tartışmasından ziyade kadın bedeninin hangi işlevlerle tanımlandığı, ötelendiği üzerinde durmak bu ilişkiyle bağını ortaya koyacaktır.

Kadın bedeninin nesneleş(tiril)mesi ve denetim mekanizması özgürleşmesinin önündeki en temel paradigma olarak durur. Bourdieu, patriyarkal baskının kadın ve erkek bedenlerinin, toplumsal ve kültürel imgeler vasıtasıyla sembolize edildiğinin altını çizer. Bunlar nesnel ve öznel gerekliliğini türdeş karşıtlıklarla görmesinde bulur, gelenekseldir, doğal gibi algılanır. "Cinsler arasındaki biyolojik farklılık, yani eril ve dişil bedenler,... cinsler arasında toplumsal olarak inşa edilmiş farklılığın, özellikle de cinselliğe ilişkin işbölümünün doğal gerekçesi gibi" ortaya çıkar (Bourdieu, 2014, 23). Kadın ve erkek cinsiyetlendirilmiş bedenler olarak algılama, düşünme ve eyleme şemalarında, eyleyicilerin habitusunda vardır; "yüksek/alçak, üstte/altta,... doğru/eğri (ve düzenbaz), dışarıda (kamusal)/içeride (özel) gibi [nitelemeler] bedensel hareketlere tekabül eder" (Bourdieu, 2014, 20). Bu karşıt söylemsel nitelemeler cinsiyetlendirilmiş bedenler arasında tahakküm ilişkisini betimler. Bedensel habituslar karşılıklı kurulur, etkileşimleriyle ontolojik bir niteliğe bürünür.

Birinin üstünlüğü, tahakkümü ile diğerinin itaati, tahakkümü kabul eden tarafından onaylanması, sürdürülmesi, işbirliği ile mümkündür. Yüksekte, üstte erkeklerin olması (bu doğal hak), alçak, altta kadınların olması ile, dışarının erkek, içerinin kadınla (cinsellikleriyle orantılı) tanımlanması ile eyleyicilerin davranışları, alışkanlıklarında gösterilmesi, simgesel ortaklıklara dönüşür; Kadınların eğilirken elleriyle bedenini saklaması, otururken cinsel organını saklarcasına bacaklarını birleştirerek kıyafetlerini çekiştirmesi, erkeklerle aynı mekanda, ama daha kenarda oturması, erkeklerin ise erk olduğunu gösterir biçimde davranması. Kadın bedeninin kapalılığı özgürlüğü iken, erkeğin bedenini saklamadan ortaya koyması makbul olandır.

Kadın bedeni patriyarkal sistem için sadece üreme işleviyle değil, aynı zamanda cinsellik bağlamında arzu, zevk anlamında görülür. Foucault' a göre egemen iktidar bedeni bir makine gibi merkeze alır. Bedenin terbiyesi, yeteneklerinin arttırılması, güçlerinin ortaya çıkarılması, yararlı olması ile itaatkarlığıyla etkin denetim sistemleri geliştirir. İktidar bedeni disiplin teknikleriyle tanımlama, eğitme ve kontrol altına alarak nesneleştirir (anatomo-politikası). Bilgi ve iktidar ilişkisi açısından beden üretken alandır. Bedenin denetimi, disiplin tekniklerinin, yöntemlerinin geliştirilmesi için tıp, psikiyatri, eğitim, cezalandırma pratikleri üzerine gelişen yöntemler bilgi-beden ilişkisinin ürünüdür. Beden ve cinsellik ilişkisi de biyolojik özelliğinden dolayı aynı şekilde disipline edilmelidir. Modern kapitalizmin beden üzerindeki baskısı üreme olgusu, nüfus düzenlemeleri üzerinden geliştirilen düzenleyici mekanizmadır (biyo-politika). Bu iki denetleme, disipline etme yöntemi iktidarın bedeni öldürme değil, yaşatma amacıdır. Bu sayede iktidar, bedeni nasıl davranacağına, ne söyleyeceğine, ne giyeceğine, cinselliğinin normlaştırılmasına ilişkin geliştirilen mekanizmalarıyla denetler. Foucault'ya göre bedenin kapatılması ve kuşatılması, iktidarın denetlemesinin teknikleridir (Foucault, 2010). Foucault'nun iktidarı, disiplin edici teknikleri ve söylemleriyle, bedenin üretilebilirliği ve kontrolü üzerinden tanımlanır (Işık, 1998, 155).

Kadının özgürleşme mücadelesi modernleşme çabasıyla beraber gelişir. Toplumda yurttaşlık kavramının olgunlaşması, hukuksal, siyasal, ekonomik bireyleşmeyle birlikte, bireyin erkekle özdeşleştirilmesi ile erkek egemenliğinin ilanı sonrasında başlar. Foucault da toplumsal yapılanma için ötelenen cinselliğin disipline edilmesi tartışmasının modernleşmenin sonucu olarak görür. Cinselliğin disipline edilmesi bedenlerin disipline edilmesidir. İktidar arzu nesnesi olarak kadın bedeniyle disipline etme üzerinden ilişki kurarken, kadın kendi bedeniyle üreme işlevi üzerinden ilişki kurar (Köse, 2009) Bu işlevi kabul edişi bir tür boyun eğme anlamındadır. Üreme denetimi ve teknikleri geliştirmek de iktidarın tahakkümüdür. Connell'in sözünü ettiği devlet, aile, kurumlar ve sokak (en çok deneyimlenen mekân) bu ilişkinin biçimlendiği, aktarıldığı, deneyimlendiği mekanizmalar olarak hala varlığını sürdürür (Connell, 1998). Feminist mücadelenin ereği, kadın bedeni ile iktidar ilişkisindeki bu tahakküme yöneliktir.

Toplumsal cinsiyet tartışmalarıyla beden, cinselliği dışında toplumsal, kültürel bir anlam içerir. İris Marion Young'a göre, Moi'nın ortaya koyduğu "yaşanan beden" kavramı biyolojik özelliğinden dolayı cinsiyetli bedeni, toplumsal cinsiyetli hale dönüştürür. Young "yaşanan beden"in, bedenin kültürleştirilmiş hali olduğunu belirtir

ve şöyle tanımlar: "beden erken yaşlarda ses öbekleriyle telaffuz etmeyi öğrenir, giydiği kıyafetlerle milletini, yaşını, mesleğini ve kültürel olarak kadınlardan ne beklendiğini ve ne talep edildiğini belli eder. Beden hazzın ya da işin etkileşimli ortamında, bu ortamlara has davranış alışkanlıklarıyla kültürlüleştirilir; bunlar çoğunlukla gruba ya da yere hastır" (Young, 2009, 44). Bu da bedeni ilişkilendiren inançla, ait olunan toplum ya da toplulukla, yaşanılan tarihsel dönemle, siyasi ve ekonomik koşullarla ilintilidir. Kadın bedeninin kapanması sadece giydirilmesi ile olmayabilir. Erkeğin bedenini egemenin simgesi olarak açması karşısında kadının "mahrem" olarak kapanmasıdır. Bedenin giydirilerek kapanması yönündeki eğilim çıplaklık karşıtı bir eylemdir. Son yıllarda kamusal alanlarda mekanların paylaşımında kadınların da alanının olduğuna ilişkin toplu taşıma araçlarında otururken erkeğin bacakları açık, kadının ise kapalı oturması üzerine yapılan "Bacaklarını topla yerimi işgal etme" eylemi buna örnek gösterilebilir.[1] Eylemin amacı kamusal alanda erkeklerin kadınların alanını daraltmalarına karşı, kadınların görünürlük mücadelesidir. Bunun yanı sıra eylemi simgeleyen çıkartmadan, erkek ve kadın beden dili, bedenlerin hareketleri (bacakların kapalı ya da açık oluşu) kamusal alanda açıklık/kapalılığa göre toplumsal, kültürel kodlanması olarak da okunabilir. Kadın bedeni, cinselliğini örttüğü sürece kamusal alanda özgürleşir.

ÖRTÜNME KAMUSAL ALANIN ÖZGÜRLEŞTİRİCİ SEMBOLÜ

Toplumsal cinsiyetli sistem, kabul edilen betimleme ile; akıl-beden dikotomisinde aklı erkekle, bedeni kadın ile özdeşleştiren patriyarkal anlayışla, bu iki cinsiyetin toplumda mekansal varoluşlarını da belirlemişti. Erkek dışarının/ kamusalın/ hane dışının temsili iken, kadın içerinin/ özel alanın/ hane içinin temsilidir. Kadın özgürlük mücadelesi, feminist hareket, öncelikle bu temsiliyet ilişkisinin eleştirisini yapmıştır. Mücadelenin amacı kadını özel alanda denetim altında tutan zihniyet karşısında, kamusalın bir bireyi olması, dışarıya çıkmasıdır.

Özgürlük mücadelesi her kadının Virginia Woolf'un önerdiği gibi; toplumsal cinsiyetli bir toplumda, patriyarkanın tahakkümü ve denetimine karşı kadınların kendi "ben"liklerini korumak adına "kendine ait bir oda" yaratmasından geçiyorsa, sadece özel alanda kendine ait bir yer olarak değil de kamusal alanda da kendini var etmekle ilgili olmalı, "başkasının kuşatması altında olmadığı anlar anlamında bir yer" de (Collin&Kaufer, 2016, 41) olmalıdır. Kamusal alanda da kuşatma altındaki kadın "gerçek ya da psişik bir "örtü"nün altına sığınır" (Collin&Kaufer, 2016, 41). Örtünme, patriyarkanın kamusal alanında yer alabilmenin zorunlu hali, kuşatma altında olan bedenlerini korumanın aracı olarak görülünce ötekileşen her kadın için özgürleşme ereğidir.

Tarih boyunca ört(ün)me olgusu, herhangi bir kumaş parçasıyla bedenin örtünmesi olarak tanımlanması da, bunun karşıtı olarak kadın bedeninin sergilenmesinin fuhuşla iç içe

1 "İstanbul Feminist Kolektif 2014 yılında başlattığı eylem "Bacaklarını topla yerimi işgal etme", http://catlakzemin.com/18-nisan-2014-bacagini-topla-yerimi-isgal-etme/7

görülmesi de cinsellikle bağdaşır. Kadın bedeninin cinsel bir nesne olarak erkek cinselliğine sunulması anlamına gelir. Böylece kadın bedeni erkek cinselliği üzerinden örtülür ya da açılır. Örtünme eylemi insanların bir arada yaşamaya başladığı zamanlardan itibaren bir gelenek, birçok inanç sisteminde belli kurallarla belirlenmiştir. Yılmaz, tarihsel ve teolojik açıdan incelediği örtünme sorunsalını başörtüsüyle tanımlarken, bugünkü anlamda siyasi bir nitelikten ziyade özgürlük alanı olarak göstermektedir. Eski uygarlıklardan itibaren kadınının örtünmesi ile özgürlüğü arasında ilişki kurulduğunu belirterek, verdiği kanun örnekleriyle kamusal alanda "özgür" olan kadının örtünme hakkı karşısında köle, fahişe olarak nitelenen kadınların örtünmediklerinin altını çizmektedir (Özçelik Yılmaz, 2009). Kadının örtünmesi ile statüsü arasındaki ilişki, erkek/kocası tarafından kabulü ile meşrulaşırken, örtünmeyenin aşağılanması söz konusudur. Örtünme sosyal kabul, özgürlükken, açıklık kölelikle aşağılanma anlamındadır (Özçelik Yılmaz, 2009, 332). Örtünme bazen saygınlıkla iffet, bazen bir direniş, bazen de erkeğe/kocaya aidiyetin bir simgesidir. Kadın bedeni erkek için yaratılmıştır ve erkeğin örtünmeye gereksinimi yokken kadın örtünmelidir. Kadın erkeğin sembolik aynasıdır.

Örtünme kamusal alanda görünür olmanın bir aracı değil, görünür olmanın sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Fahişelerin kamusal alanda tarih boyunca örtünmesine gerek görmeyen patriyarkal zihniyet, belirlenen ölçütlerle örtünmeyen her kadın bedenini aynı sınıflandırmada değerlendirir. Taciz, tecavüz fiili savunusu da kadın bedeninin cezbediciliğinin örtünmemiş olmasında aranır. Kadının kendi bedenini örtme/örtünme paradigması toplumsal ve kültürel yapılanma, normatif rollerin tanımları sonrasında, cinsiyetlerin ait oldukları konumlarından bağımsız değildir.

Kadın bedeni inanç sistemleri, toplumsal ve kültürel örtünme biçimleri olarak giyim çeşitliliğinin ve sonrasında siyasetin nesnesi konumunda ortaya çıkmıştır. Foucault'ya göre bedenlerin kuşatılması, kapatılması konusundaki iktidar mekanizmalarının işleyişi nesneleştirilmiş bedeni dışlama, görmezden gelme anlamında kurgusaldır (biyo-iktidar). Zorlayıcı bir unsur olarak görülmeyen örtünme olgusu, bedenin kapatılması ve denetlenmesinin bir metodudur. Modernite, kurumsal yapıları vasıtasıyla düzenlemeler ve söylemlerle kadın bedenini denetim altına alır ve arzu nesnesinin ört(ün)me pratiği bunun görünen yanıdır.

Kadınların bedeninin örtünmesiyle kamusal alanda özgürleşmesini, inanç özgürlüğü ile bir tutma temel tartışmalardan biridir. Kadınların örtünmesinin, egemen iktidar için, dinlerden bağımsız olarak toplumsal, kültürel olduğu ve kadının statüsüyle, dışarıda bırakılmasıyla, "öteki" bedenin nesneleştirilmesiyle bir tanımı vardır. Türkiye'de yapılan birçok tartışma din ile ilişkilendirilerek kadın bedenin kapatılması olgusu üzerinden hareket eder. Örtünme sorunsalına inanç sistemi, din ekseninden baktığımızda, onun tahakkümü karşısında modernleşmenin ideolojik kanadı laiklik ya da sekülerizm savunusu, diğer bir etkin alanı tanımlar. Bu nedenle kadın bedeninin özgürleşmesi konusunda örtünme sorunsalı din/laik/seküler karşıtlığında tartışılır. Oysaki kadın bedeninin örtünmesi inanç, siyasi düşünce etkinliğini aşan, toplumsal bir konsensüs, anlaşma, iş birliğidir. Modernleşme çabası içine giren her toplumda karşılıklı tahakküm ilişkileri kurulur. Bourdieu'nün deyimiyle bu tahakküm ilişkisi sembolik şiddettir. Ve kendi iktidarını

işbirlikçileriyle sürdürür ve biçimsel olarak yeniden üretir;

> "Sanki kadınlık "ufalmak" sanatıyla ölçülürmüşçesine (Berberice'de dişi kelimeler, küçültme sıfatıyla gösterilir), kadınlar bir tür *görünmez hapis* içerisine kapatılmıştır (baş örtüsü bunun sadece görünen kısmıdır); bu kuşatma onların bedensel hareketleri ve yer değiştirmeleri için ayrılan alanı kısıtlar, buna mukabil erkekler bedenleriyle daha fazla mekân kaplar, özellikle de kamusal alanlarda. Bu sembolik hapis pratik olarak kıyafetle sağlanır; eski zamanlarda daha da belirgin olduğu üzere, kıyafet, bir yandan bedeni saklarken, diğer yandan da onu sürekli olarak terbiyeye çağırır (etek, papaz cübbesi ile tamamen benzeşen bir işleve sahiptir), öyle ki bir emir veya yasağın açıkça dile getirilmesine bile gerek yoktur " (Bourdieu, 43).

Türkiye'de siyasal rejim değişse de kadın bedeninin örtünmesi hep erkin, iktidarın sorunu olmuştur. Osmanlı'nın son döneminden Cumhuriyet'e kadar değişimin baş aktörü olan kadının kıyafeti üzerinden modernleşme, toplumsal değişimin göstergeleri olarak sergilenmektedir. Osmanlı'nın modernleşme çabasında olduğu gibi, Cumhuriyet rejiminin modernleşme ve demokrasi ereği yolunda gösterdiği çabanın vitrini de kadınlar ve kılık kıyafetleri olacaktır.

Osmanlı modernleşmesi döneminde kadının kamusalın bir parçası olması, kamusalın eşit paylaşımındaki özgürlüğüne karşın, kılık kıyafetinin kumaşının kalınlığından, eteğin boyuna, başına bağlayacağı örtüsünden, nerede nasıl giyineceğine kadar müdahaleyle karşılaşılır. Beden, biyolojik olarak doğurgan ve nüfus politikalarının olduğu gibi örtünmenin (tesettürün) de nesnesi olmuştur. Şeni, o dönemlerde yayınlanan fermanlarla devletin, yerel yönetimlere yetki paylaşarak kadın bedenini maddeleştirmeyi resmileştirdiğini belirtir. Aynı zamanda devletin tebaasını da kendisinin ajanları olarak görevlendirerek başka bir kontrol mekanizmasını oluşturduklarının altını çizer (Şeni, 1985). Devlet ve kurumları, uygulamaları ile denetim görevinin asli mekanizmasıdır. Burada asıl sorunsal, resmi olmayan denetimi yapan patriyarkal zihniyet örüntülerinin göstergesi olmasıdır. Kadınların, bir yandan kontrol altında kamusal alanda olmayı özgürleşme olarak düşünmeleri, diğer yandan aynı toplumsal alanı paylaşan ama tabi olmayan kadınları, denetleme, kontrol altına alma işlevini içselleştirerek sürdürmeleri, iktidar adına dışlamaları ve zihniyetin meşruiyetini yeniden üretmeleridir. Çakır'ın çalışmasından bir alıntı bu durumu özetlemektedir; "İstanbul Kadılığı'nda kayıtlı bir fermanla resmileşmektedir: "İstanbul Osmanlı ülkesinin yüz suyudur… Halkının da günlük kıyafetinin şeriata uygun olması devlet namusu gereğindendir… Bazı yaramaz kadınlar (savaşı) fırsat bilip sokaklarda halkı baştan çıkarmak gayesiyle aşırı süslenmeye başlamışlardır… Birbirinden görerek bu hal namuslu kadınlar arasında da yayılmıştır… Bu kıyafetler yasaktır" (Çakır, 2009, 88). Bu yasaklara uymayan ya da belirlenen kıstaslar dışına çıkan kadınlar saldırıya, tacize uğrar, giysileri kesilir. "Fermanlarla ailenin iyi anne, iyi eş, iyi Müslüman kadını, sokağın iffetli/namuslu kadını olur" (Kovanlıkaya, 2014). Aslında kadın ve örtünme konusunda yaşanan süreç siyasi rejimler, toplumlar, tarihler farklı olsa da aynı tahakkümü uyguluyorsa bu

patriyarkanın değişmediğinin göstergesidir. Eski dönemlerin saygın/köle kadınları, yakın geçmişin ve şimdinin iffetli/ iffetsiz, makbul/madun, yüksek/alçak dikotomilerine maruz kalmaktadır.

Kadın bedeninin kapatılması mekansal yer değiştirmeler olsa da değişmemektedir: "… kadın evin dışına çıkmak zorunda kaldığında, "Evdeki İç Mekan"ın yani "Harem"in yerini; "Dışarıdaki İç Mekan" yani "Çarşaf, Peçe (Günümüzde: Türban)" almaktaydı ve kadın ev dışında da bir iç mekana tutsak edilmekteydi" (Yılmaz, 2010, 195). Yılmaz kadınların örtünmeleriyle, kamusal alanda kadınların özel alanla kuşatılmış yaşamlarına benzer bir konumlanmanın, başka bir kuşatılmanın olduğunun altını çizer. Kadın bedeninin örtünmesini fiziksel özelliklerini göstermeyecek şekilde kapatılması olarak algılamak, patriyarkal sistemin toplumsal ve kültürel tahakküm uygulamalarını eksik analiz etmektir. Kadınları ve bedenini "tesettür" olgusu ile kuşatmanın denetim mekanizması olduğunun tespiti, bunun karşısında Batılı, modern, laik ve seküler giyinme ve davranma alışkanlıklarıyla hareket eden kadınları bu kapatılmadan azade olduğu izlenimi verecektir. Oysa toplumsal cinsiyetli sistem kadınlara "açıklık" ve "kapalılık" konusunda aynı ideolojik yaklaşımla, sınırları, kuralları ve cezalandırmaları çizer.

Serpil Çakır'ın Osmanlı kadın hareketini incelediği çalışmasında, kadınları kamusal alandan dışlayan en önemli unsurlardan biri olarak "tesettür" (örtünme) olgusunu görür. "Kadınlar ev dışında vücutlarını ve yüzlerini göstermeyen yeldirme, ferace ya da çarşaf giyerlerdi. Bir dinsel kural olan örtünme koca tarafından istendiği gibi, devlet tarafından da uygulanan kanar ve yasaklarla denetim altına alınmıştı. Çünkü İslam toplumlarında kadın, giyimiyle de toplumsal ve siyasal projeye dâhil edilmişti. Tesettürle biçimlenen giyimden sadece mahremliğin, cinselliğin korunması, gösterilmemesi değil, toplumsal düzenin korunması da amaçlanmıştı" (Çakır, 2011, 244-245). Osmanlı döneminde kadınların ev içi-ev dışı mekanlarında farklı davranışları Cumhuriyet döneminin kentli kadını dışındaki kadınlar için geçerliliğini korumuştur. Kadınlar hane içindeyken bedenlerini örtme ya da örtmeme konusunda baskı altında olmaksızın kendi tercihlerine göre hareket ederlerken, hane dışına çıkarken ya da hane dışından biriyle karşılaştığında örtünmeleri gerektiğini bilerek, aile/mahrem ile kamusal/haram ikiliğinin ortakları olarak davranmayı sürdürürler. Kadının bu ortaklığı kadın bedeninin örtünmesini ailenin, erkeğinin, son kertede devletin namusunu koruması işleviyle patriyarkal tahakkümü kabul eder.

Benzer bir kaygı Cumhuriyet döneminde de görülür; erkin namusu, devletin namusu aynı zamanda kadının namusu bağlamında bedeninin günün siyasal, ideolojik kabulüne uygun örtünmesi gerekliliği. Cumhuriyet döneminde modernlik/laiklik anlayışıyla yapılan elitist reformlarla kadınlar kamusal alana çıkmaya hazırlanırken, erkek karşısında fazilet, erdemini korumak için kadınlığını ön plana çıkarmayacak giyim tarzıyla görünür.

Durakbaşa'ya göre "cumhuriyet elitlerince "özgürleşmiş" kadın imgesi- eğitimli ve çalışan kadın- Anadolu köylü kadını için oluşturulmuş bir model değildi; üst ve orta sınıf kentli kadınlar için oluşturulmuştu; yeni Cumhuriyet ve modern Türkiye'nin simgesi olarak" kamusal alanın aktörleri olurlar" (Durakbaşa, 2002, 122). Kadınların kılık kıyafetlerinde dini bağlamda tesettürün varlığını modern-işlevsel bir bakışla yeniden yorumlama görülür. Elit-

ist modern devlet bakışı örtünmenin fazileti korumak olduğu üzerinden giyimde yapılacak reformlarla korunacağını öngörür. Durakbaşa'ya göre cumhuriyet reformları ve devlet elitistlerinin bakışı "yeni kadın"ın statüsünün "milli anne" ve "milli ideallerin koruyucusu" olarak faziletli, irfan ve bilgi sahibi olarak meşrulaştırır; ne dinin şeriat hükümleri uyarınca kapanacaklar, ne de açılacaklar (Durakbaşa, 2002, 125).

Kandiyoti'nin "Cumhuriyet'in peçesiz 'yeni kadın'ı, kimliğine yeni sınırlar çizen davranış kuralları benimsedi: Koyu renkli kostüm, kısa saç ve makyajsız yüz" (Kandiyoti, 1997, 197), olarak resmettiği cumhuriyetin ilk dönem kadınlarının fiziksel görünümleri, batılı hemcinsleri model alınarak modernize edilmiş haldedir. Ancak kadınlar yine erkek egemen siyasal iktidarın sınırladığı çerçevede, ölçülü olarak başka bir sembolik örtünme ile dışarıdadır.

Sakaranaho, tartışılan tesettür, İslami örtünme üzerine olan çalışmasında, Türkiye'de laik ulus-devletleşme uğraşında olan cumhuriyetin "yeni kadını"na gereksinim duyduğunu, bunun bir devlet politikası olduğunu belirtir. Kadınları kamusal alanda özgürleştirmeyi amaçlayan reformlar modern kadın/batılı kadın formundaki modern giyim ve davranış tarzlarına büründürülürken, tesettür (bedenini tümüyle örtme) yasaklanmamakla birlikte "geleneksel geriliğin" bir göstergesi olarak kalmıştır. Sakaranaho'a göre "... ve çarşafı atıp Batı tarzı giyimi benimsemek Türk kadınlarının modern özgürleşmesinin bir işareti olarak algılanır olacaktı. Bunun sonucu, modernist elite göre, kadınların özgürlüğü Türkiye devletinin toplumsal, kültürel ve hukuki reformlarıyla eşanlamlı hale geldi" (Sakaranaho, 2006, 335).

Kadıoğlu, Türkiye'de elitist (Kemalist) cumhuriyet anlayışı ile yerleşen modern ve laik devlet anlayışının kadınların giyimlerine modernizmin gerekliliği olarak sunulmasının, politik İslamcılar tarafından eleştirildiğini, zaman zaman devlet ikamesini eleştiren ve sivil toplumun güçlendirilmesi gerektiğini savunan feminist kesimle kesiştiğini belirtmektedir. Kadınların giyim biçimleri, hareketleri İslami kesimin politik gündeminde bulunur (Kadıoğlu, 1998, 96).

1970'lerle başlayan ancak eylemselliğini 1990'lara gelindiğinde gösteren İslami örtünmenin kamusal alandaki meşruiyeti sorunu, batılı örtünme formunda kentli kadınla aynı haklarla kamusalda olma tartışmasını ortaya atar. Ülkenin Müslüman kadınları kadın özgürleşme mücadelesine yeni bir ivme ve tartışma kazandırır (Çakıl Dinçer, 2017). Nasıl ki batılı feministler bedenin kadının kendi tasarrufunda olması gerektiği üzerinden bir tartışma başlattılarsa, Müslüman kadınlar da kadın bedenini giydiren devlet politikalarına karşı "yeni bir kadın" kimliği sloganıyla ortaya çıkar. Cumhuriyetin "yeni kadını" karşısında Müslüman kadının "meydan"a (burada arena/kamusal anlamında bir meydan) çıkmasını simgeleyen "yeni bir kadın" imgesiyle karşılaşılır. Bu da eşitlik bağlamından ziyade adalet kavramı üzerinden şekillendirilir.

İslamcı yaklaşım ile kadının toplumdaki konumunu sorgulayan kadınlar arasında farklar olduğu belirtilmelidir. Kendilerine İslamcı feministler diyenlerle, feminizmin Batı merkezli bir tartışma üzerinden yükseldiği için bu şekilde savunmayanlar arasında kadının toplumsal konumunun değerlendirilmesinde fark oluşmaktadır. Burada bu farklar üzerinden ilerlemek yerine İslami inancın ön kabulü ile kadına nasıl yaklaşıldığını ve "yeni bir

kadın" yaratısının temellerini görmek önemlidir.

Fetna Ayt Sabbah çalışmasında İslam dininin kadını erkekten daha geri bir konumda tanımlamadığını, kadın ile erkek arasında ilişkinin Batılı kuramsal tartışmalardaki gibi akıl üzerinden değil, "hep ahlaksal ve töresel boyutlarda sürdürüldüğünü" belirtir. (Sabbah, 1995, 26). Kecia Ali de Müslüman kadının toplumdaki konumunu belirleyenin "cinsel ahlak" alanı olduğunu söylemiştir, ancak kadın erkek arasındaki cinselliğe indirgenen farklılıkla kadının ikincilliği, ötekiliği meselesinin evrensel olduğunun da altını çizmiştir (Ali, 2015, 39). İslam'ın kadını cinsel ahlak çerçevesinde ötelediği yorumu Batılı modern söylemin sömürgecilikten itibaren Batılı saygın, özgür kadını karşısında Müslüman kadını "mazlum" olarak tasvir etme çabasından gelir. Oysa İslam'da kadının erkek karşısındaki ontolojik konumu eşittir ve birbirini tamamlar. Ancak "Müslüman aile ülküsü, iktisadi üretime katılan kadın düşüncesini dışlar; kadının rolü, ailenin yeniden üretimini sağlamak ve erkek müminlerin cinsel doyumunu güvence altına almakla sınırlıdır" (Sabbah, 1995, 27). Kadının ekonomik faaliyeti erkeğin "sorumlu yöneticiliği"ni sarstığı için kabul görmez.

"Cinsiyet ayrımı, kadınların eve kapatılıp hareketsiz hale getirilmesi ve dışarıya çıktıklarında peçe takmak zorunda bırakılmaları" (Sabbah, 1995, 29) toplumda işlenmiş birçok cinsel suçun önüne geçmiştir. Kadın bedeninin cinsellikle örtüşmesi örtünmesinin/tesettürün meşruiyetinin nedeni olarak görülür. Çalışlar, kadının örtünmesinin/kapanmasının zaruriliğine yönelik gelişen tepkiler karşısında, örtünmeyi savunan İslamcı erkek sözcülerin kadınları "koruduğu" tezinden hareket ettiklerini, ayrıca kadının örtünmesinin her türlü istismar, saldırı, aldatılma ve saygınlığını yitirmesinin önüne geçildiğini savunduklarını belirtir (Çalışlar, 1999, 153). Kadının örtünmesi fuhuşun önlenmesi açısından da önemlidir, çünkü kadının bedensel kullanımı ancak aile kurumu ile denetim altına alınabilecek mekânsal olarak belirlenmiş, karşılıklı kabul edilmiş bir anlaşmanın sonrasında erkeğin cinsel arzusunu gidermek için, erkek için vardır. "Kadın kapatılırsa (örtülürse), erkek de namuslu hale gelecek" yorumu iki şekilde okunabilir. İlkin, kadın ev içine haps olununca, çocuk bakımı, ev işleri ile uğraşarak dışarının aktörleriyle (başka erkeklerle) ilişki kuramayacak, böylece tabi olduğu erkeğin üstünlüğü, saygınlığını tanıyarak onun sözünden çıkmayacak. İkinci olarak, cinsel bir nesne olarak kadın bedeni üzerinde mülkiyet hakkı gören erkek dışında başka bir erkeğe cinsel arzu nesnesi olarak görülmeyecektir. Böylece erkek hakkı olan kadın bedenini savunmak için saldırmak zorunda kalmayacaktır. Her iki şekilde de kadının kapatılması/örtülmesi erkeğin (koca, baba, erkek kardeş vs.) "namusu" açısından korunaklı bir alanda bulunacaktır.

Kadın bedenini cinsel, arzu nesnesi, denetim altına alınması gereken bir boyunduruk olarak tanımlandığını savunan Sabbah, İslam dininin cinsellik karşısında olumlu duruşu olmadığını, yapay bir tutum içinde olduğunu söyler. Bu savını da akıl/arzu eklemlenmesi, etkileşimi ilişkisiyle anlatır. İslam dininde akıl ve arzu arasında güç ilişkisi vardır ve birbiriyle mücadele halindedir. Bu ilişki bağlamında cinsellik en insani olgudur, aynı zamanda denetim altına alınması en zor bileşendir. Arzunun denetlenememesi ile gayrı meşru bir öze sahip olan cinsellik bütünsel anlamda düzene karşı bir olgu değildir, ancak denetlenebilirse. (Sabbah, 1995, 151). Arzu bütün anomalilerin kaynağıdır. Bununla mücadele etmenin yolu, arzu nesnesi olan kadını ve bedenini denetim altına alma zorunluluğudur,

inanan kişinin (erkeğin) yapması gereken de budur, inancı vardır. Bu zorunluluk erkeğin kadını tahakküm altına almasının meşru zemini oluşturur.

Bütün bu tartışmalar patriyarkal anlayışın dinsel görünümleridir. Söz konusu tartışmalarda okunması gereken bu zorunluluk paradigmasının toplumsal, kültürel olduğudur. Türkiye'deki tartışmalara baktığımızda da yorumsal farklılıklarla bu tartışmalar arasında ayrılıklar olduğu görülür. Ancak birleşilen nokta egemen siyasal düzenin laik, modernist tavrının inanç özgürlüğünü görmezden gelerek siyasi bir tahakkümü uygulamasıdır.

Kadıoğlu, Müslüman kadınların örtünmesinin (türban bir simge olarak sembolleşmiş) kamusal alana çıktıklarında, ev içine referans verdiği için mahremiyetlerinin korunduğunun altını çizer. "Politik İslam'ın gelişmesiyle birlikte, Müslüman kadının "kutsal bedeni" ile modern kadının "estetik bedeni" arasında..." çelişki ve farklılığa vurgu yapmasının belki dinsel/laik-seküler tartışmasındaki en temel nokta olduğunu vurgular. Kadın bedeninin "örtünmesi, evlilik ilişkisi dışında cinselliği reddetmenin bir yöntemi" olur (Kadıoğlu, 1998, 96) ve toplumsal cinsiyetli sistemin kadın bedeninin cinselliğinin temel argümanı olan çocuk doğurma, annelik rolüne geri dönülür. Kadıoğlu'na göre bir yandan kamusal alanda görünür olmayı savunurken, bir yandan toplumsal cinsiyetli kodlamalara gönderme yapmak özgürleşme mücadelesinde paradoksal bir görünüm içerir. Bu nedenle bu mücadele feminist olmamalıdır.

Kadıoğlu'nun bu eleştirisine Aktaş "Türk modernleşmesi en başından itibaren kadının temsil ettiği (kurtuluşunu örtüsünü atmaya bağlayan) bir hayat tarzı pratiği üzerinden konuşulduğu için de bir tepki veya refleks hatta savunma biçimi olarak kapalılık, sembolleşirken tesettürü de içine alacak şekilde ailevi durumu ve kadının sosyal varlığını tanımlayan bir sıfat olarak anlaşılmaya başlanıyor" (Aktaş, 2010, 77) diyerek ikili konumun birbirini dışlamadığını, aksine daha sahiplenilir, tamamlar olduğunu göstermeye çalışır.

Cihan Aktaş kapalılık/açıklık dikotomisini incelediği metropol şehrin banliyösünde yaşayan örtülü kadın bedenlerini konu aldığı makalesinde, "kapalı" olarak nitelendirilen örtünme pratiğinin neden böyle nitelendirildiği, "kapalı" ya da "açık" olmanın ölçütünün neye göre belirlendiği sorusunu sorar. Bu sorunun cevabı birçok etmene bağlanabilir; resmi ideolojiye, seküler düşünceye, laiklik ilkesine, kamusal alanda görünür olma ya da olmama, özgür olma... "neden kadınlar örtünüyorum yerine kapanıyorum ya da kapalıyım derler... Ne zamandan beri "örtünme" yerine "kapanma" kelimesi kullanılır?" (Aktaş, 2010, s. 76). Aktaş'a göre "örtünme" (başörtüsü, türban vb. anlamında) pratiğinin kendisinin ontolojik oluşu, realitesi kapanma halini reddetmektedir. Başka bir makalesinde bu ontolojik sorunsalı "Cennetten düşen insanın çıplaklığını fark ederek örtünmeye ihtiyaç duyması dindar insana göre ontolojiyle, bunu takip eden giyinme süreçleri ise kültürle açıklanabilir" (Aktaş, 2006, 46) diyerek açıklar. Başka bir ifadeyle "giyim tarzımız, başka pek çok alışkanlığımız veya beğenimizle birlikte kendimizi içinde bularak büyüdüğümüz, büyümesine biraz da seyirci kaldığımız bedenimizin elimizde olan-olmayan biçimine ve duruşuna ilave edilmiş kendiliğimiz... Başörtüsü veya bütün olarak tesettür kültürel olsa bile, kültürel olan nereye kadar ontolojiden bağımsız değerlendirilebilir ki..."(Aktaş, 2006) şeklinde açıklamasıyla kapanmanın örtünmenin kültürleşmesinden başka bir anlama geldiğini söyler.

Özgürleşme çabası mı özgürleşme korkusu mu? sorusu karşısında Aktaş'ın cevabı "kültürün yüklediği değerlerden veya bağlardan bedeni özgürleştirmek ve bağımsız kılmak, giderek daha fazla örtüyü, en fazla da görünmeyen örtüleri dikkate almak demek" (Aktaş, 2006) ve "verili kamusal alanın dışlamaları kadar modern hayatın tektipleştirmeye götüren akışı da (paradoksal şekilde) " kapanmanın farklı bir yüzünü gösterir" (Aktaş, 2010) şeklinde olur.

Her rejim değişikliğinde siyasi değişimin nesnesi haline gelen kadın bedeninin kapatılması, kılık kıyafetinin biçimlendirilmesi çabası, Aktaş'ın makalesinde de yozlaşma, yozlaştırılma olarak anlatılmaktadır. Kadınların bu değişimi kamusal alanda görünür olmak adına yaptıkları vurgulanır. Böylece gerek Scott, Collin çalışmalarında Avrupa'da örtülü kadın bedenine duyulan seküler tepkinin benzerinin Türkiye'de ve Müslüman ülkelerde olduğu görülmektedir. Oysa örtülü kadınlar için, kocalarından ya da babalarından "kapanma"larına göre "izinli" olmaları kamusala çıkmak için gereklilik olarak sunulur. Özgürlükleri örtünün altında olmaktır.

Collin ve Scott 'un Fransa'da Müslüman kadınların başörtülerini kamusal alanda yasaklayan 2004 yılında çıkarılan yasaya ilişkin eleştirilerinin birleştiği yan, siyasi sembol olarak görülmesi, cumhuriyetin laiklik ilkesine, seküler ve rasyonelliğe dayanarak kadının özgürleşmesi temelinde meşrulaştırmasıdır. Laiklik karşısında inancın sembolik karşıtlığının kadın kıyafetleri üzerinden yapılmış olması cinsiyete dayalı, patriyarkinin bakışını ortaya koyuyor (Collin&Kaufer, 2016; Scott, 2012) Aynı zamanda örtünme, Müslüman kadınların kamusal alanın saldırgan patriyarkal gücü karşısında bedenlerini korumaları için bir paravan görevindedir. Örtünme sayesinde kamusalda hane içinin bireyi olarak algılanma bir tür özgürleşme yöntemidir.

SONUÇ

Kamusal alana örtünmesiyle çıkan kadın "kurtulmuş ama özgürleşmemiş"tir. Seküler bedenin açıklığının taciz, tecavüze uğramasını normal karşılayıp, "kapalı" olanı kamusaldan özele iten anlayış arasında ne fark vardır? Temelde kamusal alanın aktörü erkek ve ev içinde kocanın ya da baba, erkek kardeş vb. erkek bireylerinin toplumsal statülerini sürdürmeye, "namus" olgusunun aktörü olarak cinselliklerini gizleyerek geride durmayı kabul edecek ve buna "uygun" görülen örtünme, davranış ve estetik anlayışla ortaya çıkacaktır. İster tesettür içinde bedeni tümden örtünme tercih edilsin, ister Batılı kadınlar gibi bedenlerinin bir kısmını açarak kamusal alanda bulunulsun sonuçta erkek merkezli, erkeğin ikamesinde bir zorlamayla kamusal alanda sözde eşit olarak dolaşılmaktadır. Fark sadece bedenin tümüyle ya da kısmı örtünmesi midir? Yoksa kadınların giyimlerinin, davranışlarının kamusal alanın tüm mekanizmaları ile kuşatılmasıyla örtülmesi karşında bedenin denetiminde aynılığın, benzerliğin olması mıdır?

Özgürlük ideali, bedenini arzu nesnesi olmaktan kurtarmaktan geçiyorsa örtünme rasyonalitenin bir unsuru olacaktır. Bourdieu'nün bir söyleşisinde kadının bedeninin arzu uyandıracak hareketlerden saklamak istemesi için yaptığı saklama, önleme hareketlerinin de bir tür ört(ün)me alışkanlığı olduğunu söylemesi gibi, saklama mahremin gizliliği ilkesinin

bir gösterisidir. Ya da kamusalın içindeki nü bir heykelin "arzu nesnesi" olarak çevresinin çiçeklerle örtülmesi de örtmedir ve sanatın özgürlük idealini deler. Foucault'nun bedenin, ki kadın erkek fark etmeksizin, arzu nesnesi olmasının önlenmesinin mekanizmalarını, erkin kendi iktidarının damgaları olarak göstermesi benzer bir temele dayanır.

Burada tartışılması gereken kadının bedeninin örtünme pratiğinde kadın eyleyicilerin işbirlikleridir. Sorun başörtüsü, türban, hicab, burka, çarşaf ya da başka bir kumaş parçasıyla bedenin örtünmesi meselesi değildir. Bedeni tümüyle örten bir görünüm dışında, diz altında etek ya da elbise, göğüs çatalını göstermeyen bir bluz giymenin kendisi de örtünme pratiğinin iş birliği olarak algılanmalıdır. Özgürlük ve ört(ün)me arasındaki ilişkide kadın bedeni toplumsal cinsiyete dayalı, patriyarkanın ötekileştirdiği, giydirilen, cisimleştirilen sosyal, kültürel bedendir.

Din olgusunun kadın bedenini saklanan, gizlenmesi gereken bir nesne halinde sunmasından, toplumsal, kültürel giyinme biçimlerinde kadın bedeninin örtünmesine kadar birçok alandaki tartışma artık dönüşmeye başlamıştır. Örtünme sorunsalı dinsel ya da kültürel bir akışkanlığın olağan bir görüntüsü olmaktan çıkıp kadının özgürleşmesinde bir sorunsal haline gelmiştir.

Saygın/sıradan, özgür/köle, iffetli/iffetsiz, kapalı/açık benzeri dikotomiler kadını tanımlar.Bu tanımlamalar erkekler tarafından (patriyarkal düzenlemde) erkek karşısında kadının kamusal alandaki sosyal statüsünü belirler. Erkek kadın arasında ayrımdan ziyade kadınlar arasında farklılıkların sınırlarını çizer. Sonuçta örtünme/örtünmeme kadının sorunudur. Bu aynı zamanda kamusal alandaki özgürlük sınırıdır.

Foucault'nun bedenleri denetlemeyi hedefleyen egemen iktidarın mekanizmalarının maddileştirilmiş, nesneleştirilmiş bedenlerinde, Bourdieu'nun işbirlikçi eyleyicileri olmayı reddetmekte kesişilecek bir mücadele alanında birleşilebilir. Özgürlük alanı toplumsal cinsiyetli patriyarkal sınırlar içinde ne kadar özgür? Örtünme kumaşla kapatılma mı, yoksa giyimle davranışları gizleme/gizlenme uğraşı mıdır?

Son kertede, ister elitist, laik modern siyasi iktidarın "yeni kadın" imgesi ile biçimlendirilen batılı kadın giyinme ölçütlerinin ilerici olduğu savı üzerinden hareket edilsin, isterse "yeni bir kadın" imgesi ile Müslüman kadın imgesi için şekillenen tesettürün ontolojik açıklaması yapılsın, her ikisinin de kültürel kodlamalardan bağımsız oluşmadığının görülmesi gerekir. Her iki kadın imgesi de kurgusaldır. Patriyarkal sistemin toplumsal cinsiyet anlayışının kadın eyleyicilerle onayıdır, ortaklığıdır. Bu noktada kadın bedeninin örtünme sorunu ile özgürlük kavramı bağlamında tahakküm erkinin aynılığı dolayısıyla kadın özgürlük mücadelesi, farklılığı değil, benzerliği, ortaklığı gerekli görmelidir. Feminist mücadele örtünmenin kültürel tahakkümündeki aynılıkta, farklı kimlik tanımlarıyla kesişerek birlikte olmalıdır.

Kaynaklar

Aktaş Cihan (2000), "Kamusal Alanda İslamcı Kadın ve Erkeklerin İlişkilerindeki Değişim Üzerine: Bacıdan Bayana", Birikim Dergisi, sayı 137, ss 36-47.
Aktaş Cihan (Aralık 2010), "Kapalı Olmak Açık Olmak", Birikim, 260, ss.75-88.
Aktaş Cihan (Ekim 2006), "Başörtüsünün Soykütüğü Üzerine Düşünmek", Birikim, 210, ss. 46-51
Ali Kecia (2015), Cinsel Ahlak ve İslam, çev. A.B. Baloğlu, İletişim Yayınları, İstanbul.
Bourdieu, Pierre (2014), Eril Tahakküm, çev. B.Yılmaz, Bağlam Yayınları, İstanbul.
Collin François, Kaufer Irène (2016), Feminist Güzergâh, çev. G.Acar Savran, Dipnot Yayınları, Ankara.
Connell R. W. (1998), Toplumsal Cinsiyet ve İktidar- Toplum, Kişi ve Cinsel Politika, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
Çakıl Dinçer, Gülşen (2017), 1970'lerden Günümüze Türkiye'de İslamcı Kadın Hareketi, Yayınlanmamış doktora tezi, MSGSU Sosyal Bilimler Enstitüsü, Genel Sosyoloji ve Metodoloji Programı, İstanbul.
Çakır Serpil (2009), "Osmanlı"da Kadınların Mekanı, Sınırlar ve İhlaller", Cins Cins Mekan, der. Ayten Alkan, Varlık Yayınları, İstanbul, s. 76-101.
Çakır Serpil, (2011), Osmanlı Kadın Hareketi, Genişletilmiş basım, Metis Yayınları, İstanbul.
Çalışlar Oral (1999), İslam'da Kadın ve Cinsellik, Cumhuriyet Kitapları, İstanbul.
Durakbaşa Ayşe (2002), Halide Edip Türk Modernleşmesi ve Feminizm, İletişim yayınları, İstanbul.
Foucault Michel (2010), Cinselliğin Tarihi, çev.
Işık Emre (1998), Beden ve Toplum Kuramı, Bağlam Yayınları, İstanbul.
Kadıoğlu Ayşe (1998), "Cinselliğin İnkarı: Büyük Toplumsal Projelerin Nesnesi Olarak Türk Kadınları", 75 Yılda Kadınlar ve Erkekler, Tarih Vakfı Yayınları, ss.89-100.
Kandiyoti Deniz (1997) "Ataerkil Örüntüler: Türk Toplumunda Erkek Egemenliğinin Çözülmesine Yönelik Notlar", Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar: Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler, İstanbul, Metis Kadın Araştırmaları, s. 179
Kovanlıkaya, Çağlayan (2014), "Osmanlı'nın Son Döneminden Günümüze Kadın Yurttaşın İnşasında Ataerkil Zihniyet Şiddeti", Türkiye'de Siyasal Şiddetin Boyutları, Der. Güney Çeğin-İbrahim Şirin, İletişim Yayınları, s.435-475.
Köse Elifhan (2009), "Bir keşif olarak modern kadınlık: tıp, beden ve cinsellik," *Fe Dergi* 1, no. 2, 71-78.
Nora Şeni (1985), "Osmanlı'dan Cumhuriyete Kadın", Yapıt, sayı 9 Kadın Sorunu Özel Sayısı, 67-71.
Sabbah Fetna Ayt (1992), İslam'ın Bilinçaltında Kadın, çev. A. Sönmezay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
Sakaranaho, Tuula (2006), "Tartışılan Tesettür, Türkiye'de İdeolojik Bir Tartışma Konusu Olarak İslami Başörtüsü", Bedenler, Dinler ve Toplumsal Cinsiyet içinde, der. Sylvia Marcos, çev. S. Özbudun, B.Şafak, İ.Çayla, Ütopya yayınevi, 329-343
Scott J.W.(2012), Örtünmenin Siyaseti, çev.M.Tabur, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi
Woolf, Virginia (2012), Kendine Ait Oda, çev. S.Öncü, İletişim Yayınları, İstanbul.

Yılmaz Ahmet (2010), "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e: Kadın Kimliğinin Biçimlendiril-mesi", Çağdaş Türkiye Araştırmaları Dergisi, Cilt 9, sayı 20.
Yılmaz Bedriye Özçelik (2009), "Tarihsel ve Teolojik Açılardan Kadının Örtünme Sorunu", İslami İlimler Dergisi, yıl 4, sayı 1-2, ss. 329-346.
Young, İris Marion (2009), "Yaşanan Bedene Karşı Toplumsal Cinsiyet", Cogito, 58, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Adalet, eşitlik ve müslüman aile hukuku: yeni fikirler, yeni beklentiler[1]

Ziba Mir-Hosseini

İnsan hakları, eşitlik ve kişisel özgürlük idealleriyle beslenmiş çağdaş adalet anlayışı, klasik fıkıh (İslami içtihat) hükümlerini dayanak alanlardan ve Şeriatın bilinen anlayışından ciddi şekilde farklılaşıyor. Bu ayrışma, Müslümanlık bağlamında eşitlikçi aile hukuk tartışmalarının ve mücadelelerinin içine sızan temel bir problem.
Aşağıdaki iki ifadeyi örnek olarak ele alalım:

> Şeriatın temelleri bilgeliğe ve insanların bu hayatlarında ve ahirette refahının artırılmasına dayanır. Şeriat Adaleti, Nezaketi, Ortak İyilik ve Bilgeliği içerir. Adaletten adaletsizliğe, nezaketten husumete, ortak iyilikten zarara, veya rasyonellikten absürtlüğe ilerleyen herhangi bir kural Şeriatın parçası olamaz.[2]

> Kadın, eşinin esiridir, köleye benzer şekilde bir esir. Peygamber erkeklere, karılarını kendi yiyecekleri ile beslemelerini ve kendi kıyafetleri ile giydirmelerini emretmiştir, aynı şeyi köle idaresi için de söylemiştir.[3]

---

1 Cassandra Balchin'e kapsamlı ve kavrayışlı yorumları için teşekkür etmek istiyorum; ve Richard Tapper'a, her zamanki gibi, savları detaylıca düşünme ve düzenlemeye yardımcı olduğu için. Geri kalan hatalar bana aittir.

2 Al-Zawziyya, Ibn Qayyim, I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin (Beyrut: Dar al-Fikr al-'Aravi,1955), cilt 3, syf 1.

3 Ortaçağ İslam Toplumunda Rapoport, Yusuf, Evlilik, Para ve Boşanma'da alıntılanmıştır. (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), syf. 52.

Her iki ifade de on dördüncü yüzyıl hukukçularından ve zamanının büyük reformcularından olan Ibn Qayyim al-Jawziyya'ya (1292-1350) ait.[4] İlk ifade bütün çağdaş Müslümanlara hitap ediyor ve hem cinsiyet eşitliği savunucuları hem de onların karşıtları bunu bir kitabe gibi sıkça kullanıyor.[5] Fakat klasik fakihlerin evlilik anlayışını yansıtan ikinci ifade, çağdaş Müslümanların 'Adalet, Nezaket, Ortak İyilik ve Bilgelik' olarak algıladıklarına zerre kadar uymuyor. Bunun sonucunda, Müslüman yasal gelenekleri ve bu geleneğin yazılı kaynakları riyakar, veya en azından çelişkili gibi görünüyor. Bu Müslüman aile hukukunu yeniden düzenlemek için uğraşanlara bir ikilem ve bir sürü soru sunuyor: İslamiyet'in kutsal metinlerinde adalet anlayışı nedir? Hukuk önünde kadının eşit olduğu anlayışını içerir mi? İçeriyorsa, Şeriatın temel kaynaklarındaki (Kuran ve hadis) erkek ve kadına eşit davranılmamasını belirten unsurları nasıl algılamamız gerekiyor? Toplumsal cinsiyet eşitliği ve şeriat temelli kanunlar birlikte var olabilir mi?

Bu sorular Müslümanlık bağlamında aile hukukunun eşitlikçi inşasının devam eden mücadelesinin merkezinde yer alıyor ve on dokuzuncu yüzyılın son dönemlerinden itibaren Müslümanlar arasında aktif bir şekilde tartışılıyor.[6] Bazıları dinin özü itibariyle ataerkil olduğunu ve dinle herhangi bir ilişki kurmanın anlamsız ve yanlış bir strateji olacağını düşünüyor;[7] diğerleri ise Müslümanlık bağlamında kimliğin dini ve politik boyutları arasındaki bağ düşünüldüğünde, bu bağlamlardaki kadının yasal eşitliğine giden yolun dinden geçmek zorunda olduğunu savunuyor.[8] Bu bölüm bu soruları incelemeyi ve bu tartışmada çoğunlukla göz ardı edileni ortaya koymayı amaçlıyor: Müslüman kadınların eşitlik mücadelesi ne kadar teoloji ve politika arasındaki yakın ilişki arasına gömülü. Benim temel argümanımın iki unsuru bulunuyor. İlki, mücadele aynı anda hem teolojik ve politik, ve teolojinin nerde bittiğine ve politikanın nerede başladığına karar vermeye çalışmak çok zor ve bazen anlamsız. İkincisi, yirminci yüzyılın son yirmi yılında politik İslam ve feminizm arasında büyüyen yüzleşme, teoloji, hukuk ve politika arasındaki yakın bağları daha şeffaf hale getirdi. Dinle ilişkilenme konusunda çekingen davranmayan ve uzak durmayan yeni sesler ve aktivizm türleri ortaya çıktı. İslami Feminizm diye bilinen yeni bir öğreti şeriat içindeki ataerkil yorumlamaları zorlamaya başladı.

---

4 Sunni bağlamında İslami hareketler için de bir ilham kaynağıdır. Fikirleri ve bilimsel çalışmaları için inceleyiniz: Bori, Caterina ve Livant Holtzman, Gölgede bir Alim: *Ibn Qayyim al-Gazwziyyah'ın Yasal ve Teolojik Düşünceleri üzerine Yazılar*, *Oriente Moderno* 90/1 'in tematik sayısı (Roma: Herder,2010).

5 Örneğin Masud, Muhammad Khalid tarafından Shatibi'nin İslami Hukuk Felsefesi (Yeni Delhi: Kitab Bhavan, 1997); bu ifade muhafazakar ve tepkisel bir çok Müslüman organizasyonda olduğu gibi Musawah'ın websitesinde de yer almaktadır. (www.musawah.org)

6 Son yıllarda bu tartışma daha sonra döneceğim 'İslami feminizm' algısının merkezine oturdu. Bu tartışmaya güncel katkılar için Badran, Margot 'İslami feminizmden Müslüman bütüncül feminizme', *Institute of Development Studies Bulletin* 42/1 (2011), syf. 78-87; Mir-Hosseini, Ziba, 'Müslüman kadınların eşitlik arayışı: İslam hukuku ve feminizm arasında', *Critical Inquiry* 32/1 (2006), syf. 629-45 ve aynı yazarın, '"İslam" mı "Feminizm" mi'nin ötesinde', *Institute of Development Studies Bulletin* 42/1 (2011), syf. 67-77.

7 Örneğin bakınız Moghissi, Haideh, *Feminizm ve İslami Köktencilik: Post-Modern Analizin Sınırları* (Londra: Zed Press, 1999)

8 Örneğin bakınız Mir-Hosseimi, 'Müslüman Kadınların arayışı'

Klasik fıkıh metinlerindeki cinsiyet adaleti algısını kısaca incelemenin ardından, Müslümanlık bağlamında din, hukuk ve cinsiyet politikalarının yirminci yüzyılda gelişimini kabaca çiziyorum. Ardından, adalet ve toplumsal cinsiyet haklarının çağdaş algıları ve klasik fıkıh hükümlerini takip edenler arasındaki yarığı -uyumsuzluğu- tartışan ve arada köprü oluşturan iki reformcu metnin tartışması yer alıyor ve bu eşitlikçi aile hukuku için temel bir çalışmayı oluşturuyor. Bunlar, Tunuslu dini reform düşünürü al-Tahir al-Haddad'ın Şeriatta ve Toplumumuzda Kadın (*Women in the Shari'a and in Our Society*) (1930) kitabı ve Pakistanlı reform düşünürü Fazlur Rahman'ın *'Kadının İslam'daki Statüsü: Modern Bir Yorumlama' (The Status of Women in Islam: A Modernist Interpretation)* (1982) makalesi. Bu iki metne odaklanmayı seçmemin sebebi yirminci yüzyılda kadın haklarının kapsamını tanımlama adına Müslüman tartışma ve mücadelelerindeki iki kilit zamana ait olmaları. Al Haddad'ın kitabı yirminci yüzyılın başındaki tartışmalar bağlamında ve Müslüman aile hukukunun kanun halinde toplanmasının erken aşamalarında ortaya çıktı; Fazlur Rahman'ın makalesi, siyasal İslam'ın zirvesinde ve İslamcıların 'Şeriat'a dönüş' sloganının borazanlarını çalarak, daha önceki reformları ortadan kaldırdıkları dönemde yayımlandı. Her iki düşünür de o dönemde kendi ülkelerinde dini oluşumlar tarafından ciddi bir muhalefet ile karşı karşıya kaldılar, fakat muhafazakar alimler tarafından din dışı ilan edilen düşüncelerinin, daha sonraki öğretiler ve gelişmeleri şekillendirmede etkili olduğu kanıtlandı. Al-Tahir al-Haddad'ın düşünceleri 1956'da kanun halinde toplanan ve bugüne kadar çok eşliliği yasaklayan tek Müslüman yasa olma özelliğini koruyan Tunus aile hukukunu şekillendirdi. Fazlur Rahman yüzyılın sonu itibariyle İslamiyet'te feminist ilmin yükselişini destekleyen bir yöntem ve çerçeve gerçekleştirdi. Sonuç kısmında, bu ilmin uygulamasını, Müslüman aile hukuku reformları üzerindeki tartışmalar ekseninde değerlendiriyorum.

ERKEĞİN KADIN ÜZERİNDEKİ OTORİTESİ: YASAL BİR VARSAYIM OLARAK QIWĀMA (KAVVAM)

Müslüman hukuk geleneğindeki eşitsiz cinsiyet hakları inşasının merkezinde erkeğin kadın üzerinde koruyuculuğu veya *qiwāma* fikri yatar. Ayet 4:34 (bu fikrin çıkarıldığı) genelde erkeğin kadın üzerinde otoritesini şart koşar şekilde anlaşılır ve çoğunlukla bu görüşü desteklemek için temel yazılı kanıt olarak kullanılır. Bu ayet büyük oranda sıradan Müslümanların aile hukukuna dair bildiği tek ayettir. Şöyle der:

> Allah'ın insanlardan bir kısmını diğerlerine üstün kılması sebebiyle ve mallarından harcama yaptıkları için, erkekler kadınların yöneticisi ve koruyucusudur (qawwāmūn). Onun için sâliha kadınlar itaatkârdır (qanitat). Allah'ın kendilerini korumasına karşılık gizliyi koruyucudurlar. Baş kaldırmasından endişe ettiğiniz kadınlara (nushūz) öğüt verin, onları yataklarda yalnız bırakın ve dövün (adribuhunna). Eğer size itaat ederlerse artık onların aleyhine başka bir yol aramayın; çünkü Allah yücedir, büyüktür.[9]

9 Ali,Kecia'nın tercümesi 'Müslüman cinsel etiği: zor bir ayeti anlamak, Kuran 4:34' http://www.

Yirminci yüzyılın başlarından beri bu ayet Müslümanlar arasında koyu ile yazdığım dört kavram üzerinde odaklanan yoğun çekişme ve tartışmaların merkezinde yer aldı. Artık bu terimlerin anlamları ve alıntılarıru, anlaşıldığı ve klasik hukukçuların yasal hükümlere dönüştürüldüğü şekliyle tartışmayı ve yeniden şekillendirmeyi deneyen çok kapsamlı yapıda bir literatür mevcut.[10] Son dönemde yapılan katkılar çoğunlukla surenin son kısmı ile ilgili ve aile içi şiddet konusunda kaygılılar.[11] Ne bu kaygılar ne de bu terimlerin anlamları üzerindeki tartışmalar yeni; bunlar klasik Müslüman hukukçuların zihnini, ayetten çıkıp evlilik içinde eşlerin hakları ve sorumlulukları ile ilgili yasal hükümlere girdiklerinden beri meşgul ediyorlar.[12] Fakat tartışmaların şekli ve doğası daha yeni. Hukuki görüş ayrılıkları, şimdi de olduğu gibi, kadının erkeğin otoritesini reddetmesi durumunda kocanın karısını dövmesinin yasallığı veya meşruiyeti ile ilgili değil; fakat uygulanması gereken dayağın sertliği ve kapsamı üzerine. Klasik fıkıh metinlerinde, erkeğin kadın üzerindeki üstünlüğünün ve otoritesinin geçerliliği ve ihlal edilemezliği verili kabul edilir; ayet bunun ışığında anlaşılır ve kilit dört kavram evlilikte eşler arasındaki ilişki ile cinsiyet adaleti ve eşitliği algılarını tanımlamada kullanılıyor. Görebileceğimiz gibi, tamamı ayetin ilk kısmı ve erkeklerin kadınların *qawwāmun*'u koruyucusu ve sağlayıcısı olduğu algısı etrafında şekilleniyor.

Buna *qiwāma* kabulü diyelim,[13] bunun klasik fıkıhtaki ataerkil aile modelinin

---

brandeis.edu/projects/fse/muslim/diff-verse.html 'de erişime açık (15 Eylül 2012'de erişildi); transliterasyon eklendi. Ali italik kelimeleri tercüme etmeden, en nihayetinde her çevirinin bir yorumlama olacağını vurgulayarak bıraktı; ayrıca ayetin üç farklı çevirisine ve fazladan yorumlara da bağlantılar sunuyor: http://www.brandeis.edu/projects/fse/muslim/translation.html de mevcut (erişim 15 Eylül 2012).

10 Örneğin bakınız AbuSulayman, AbdulHamid A., *Ailevi Uyumsuzluk: İnsan Onurunun Bütün İslami Ruhunu Yeniden Yakalamak*, Occasional Paper Series 11 (Londra ve Vaşington: The International Institute of Islamic Thought,2003); Al-Hibri, Aziz, ' Aile İçi Şiddet üzerine İslami bir bakış açısı', *Fordham Law Journal* 27 (2003-4), syf 195-224; Wadud, Amina, Kuran ve Kadın: Kutsal Metni bir Kadının Bakış Açısından Tekrar Okumak (Oxford ve New York: Oxford University Press 1999), syf 70-9; aynı yazarın, *Toplumsal Cinsiyet Cihadının İçinde: İslam'da Kadınların Reformu* (Oxford: Oneworld, 2006), syf. 198-202; Guardi, Jolana, 'Kadınlar Kuran Okuyor: İslam'da dini söylem', *Hawwa: Journal of Women in the Middle East and the Islamic World* 2/3 (2004), syf. 301-15; Dunn, Shannon ve Rosemary B. Kellison, ' Kutsal kitap ve hukukun kesişiminde: Kuran 4:34 ve kadına karşı şiddet', *Journal of Feminist Studies in Religion* 26/2 (Fall 2010), syf. 11-36; Marin, Manuela, 'Karıları Disipline etmek: Kuran 4:34'üntarihi okuması', Studia Islamica 97 (2003), syf 5-40; Shaikh, Sa'diyya, 'Yorumsal şiddet: Kuran cinsiyet ideolojisinde *nushuz*', *Journal for Islamic Studies* 17 (1997), syf. 49-73; Mubarak, Hadia, 'Yorumsal tekeli kırmak: Ayet 4:34'ün tekrar değerlendirmesi', *Hawwa* 2/3 (2004), syf. 261-89; Mahmoud, Mohamed A., 'Dövmek ya da dövmemek: Kuran 4:34 üzerinde yorumsal ikilemler', *Journal of American Oriental Society* 126/4 (2006), syf. 537-50.

11 Örneğin, Amerikan Din Akademisi 2006 toplantısındaki bir panel ayetin tartışmalarına ayrılmıştı, bildiriler *Comperative Islamic Studies* 2/2 (2006)'da yayınlandı, baş makaleye bakınız; ayrıca bakınız Al-Hibri, 'Aile içi şiddete İslami bir bakış açısı', syf. 195-224; Elsaidi, Murad H., 'İnsan Hakları ve İslam Hukuku: Kocaların "isyankar" karılarını cezalandırma yetkisini zorlayan yasal bir analiz', *Muslim World Journal of Human Rights* 7/2 (2011), makale 4, syf. 1-25.

12 Yasal bir güç olmadan ethik tavsiye seviyesinde kaldılar. Al-Shafi'i'nin bu ayetin uygulamaları ve Peygamberin sünneti ile çelişkileri tartışması için bakınız Ali, Kecia, *Cinsel Etik ve İslam: Kuran, Hadis ve İçtihat üzerine Feminist Yansımalar* (Oxford: Oneworld, 2006); aynı yazarın, 'En iyiniz saldırmayacak', *Comparative Islamic Studies* 2/2 (2006), syf. 143-55.

13 'Yasal kabul' kavramını, bunu basitçe bizim kendi doğrumuzda var olan bir norm, bir değer sis-

bütün yapısının temelini oluşturduğunu düşünüyorum. Bu varsayımın cinsiyet temelli haklara dair Müslüman hukukunun her alanında işlediğini görüyoruz, ama daha önce de bahsettiğim gibi, etkisi klasik hukukçuların evlilikle ilgili düzenlemelere dair çıkarım yaptığı yasalarda daha da belirgin.[14] Onlar evliliği bir akit (nikah) olarak tanımlıyorlar ve satış akdinin (bay') sonrasına ekliyorlar. Bu akit bir erkek ve bir kadın arasındaki cinsel ilişkinin caiz olduğunu açıklıyor ve taraflar için bazıları yasalarla bazıları da ahlaki cezalandırmalarla desteklenen bir takım doğrudan haklar ve yükümlülükler tanımlıyor. Yasalarla desteklenenler, cinsel erişim ve tazminat etrafında odaklanıyor ve iki esas hukuki kavram üzerinde somutlaşıyor: *tamkīn* (temkin) ve *nafaqa* (nafaka[15]).[16] *Tamkīn*, itaat veya sunma, özellikle cinsel erişim ile ilgili erkeğin hakkı ve dolayısıyla kadının yükümlülüğü; diğer yandan *nafaqa*, özellikle barınma, yemek ve kıyafet, kadının hakkı ve erkeğin görevi. Kadın nafakaya dair iddialarını *nushūz* (itaatsizlik) gösterdiği durumlarda kaybeder. Koca tek taraflı olarak ve hukuk dışı *talāq* veya red yoluyla akdi sonlandırma hakkına sahiptir; kadın kocasının rızası veya geçerli bir sebep oluşturarak kadıdan aldığı izni olmadan akdi sonlandıramaz. Erkeğin evliliği sonlandırma gücünü sınırlandırabilecek birçok ahlaki öğüt mevcut; örneğin, Peygamberin *talāq*'ın izin verilen hareketler içerisinde en istenmeyenlerden olduğuna ve erkek bunu kullandığında Allah'ın tahtının sarsıldığına dair sözleri var. Buna rağmen klasik fakihler erkeğin *talāq* hakkını kısıtlamaya yönelik hiçbir girişimde bulunmadılar. Erkek ne bir sebep ne de karısının rızasına ihtiyaç duymuyor.

Birbiriyle ilişkili üç kavramın –nafaka, temkin ve itaatsizlik- neyi içerdiği ve nasıl tanımlandığı üzerine klasik öğretilerin içlerinde ve aralarında tabi ki farklılıklar mevcut fakat öğretilerin tamamı aynı evlilik algısına sahip ve büyük çoğunluk kadının nafaka hakkını kocasına itaatine bağlıyor. Anlaşmazlıklarının sebebi, Ibn Rushd'un söylediğine göre, 'nafakanın (cinsel) faydalanmanın karşı-değeri veya kadının, kocasının hasta olduğu veya yanında olmadığı durumlarda, kısıtlanan özgürlüğünün tazmini olup olmadığı'.[17] Bu mantıksal değişkenler içerisinde –erkek sağlar ve kadın itaat eder- cinsiyet temelli haklar ve adalet kavramları anlamlarını buluyor. Evliliğin bu türden inşasının içsel geriliminin farkında olan ve erkeğin otoritesinin olası kötüye kullanımlarını kontrol altına almaya

---

temi, belli 'resmi' veya 'gayriresmi hukuk' ile bağlantılı belirli bir kültürel bağlamda bir unsur olarak tanımlayan Chiba'dan aldım. Onun yasal sistemlerin üçlü modeli için ('resmi hukuk', 'gayriresmi hukuk' ve 'yasal kabul') bakınız Chiba, Masaji (ed.), İktibas Hukuk ile İlişkide Asya Yerli Hukuku (Londra ve New York: KPI,1986)

14 Mir-Hosseini, Ziba, 'İslami hukuk düşüncesindeve reform stratejilerinde toplumsal cinsiyet inşası', *Hawwa* 1/1 (2003), syf. 1-28; aynı yazar, 'Toplumsal cinsiyet eşitliğine doğru: Müslüman aile hukuku ve şeriat, Zainah Anwar (ed.) içinde, *Aranıyor: Müslüman Aile Hukukunda Eşitlik ve Adalet* (Kuala Lumpur: Sisters in Islam, 2009) http://www.musawah.org/wanted-equality-and-justice-muslim-family 'den erişilebilir. (erişim 10 Eylül 2012)

15 Ç.N: Türkiye'de nafaka genellikle boşanma sonrasında kadının geçimi için erkek tarafından ödenmesi gereken maddi bir kavrama karşılık kullanılırken, bu metinde nafaka evlilik akdi süresi boyunca kadının ihtiyaçlarının erkek tarafından karşılanması -geçimlik- anlamında kullanılmaktadır.

16 Eski alimlerin evliliği nasıl kavramsallaştırdığına dair tartışmalar için bakınız Ali, Kecia, *Erken İslamiyet'te Evlilik ve Kölelik* (Cambridge,MA: Harvard University Press, 2010); Rapoport: *Evlilik, Para ve Boşanma*

17 Ibn Rushd, *Saygıdeğer Alimin El Kitabı*: Bidayat al-Mujtahid wa Nihayat al-Muqtaşid, çeviri. Imran Ahsan Khan Nyazee (Okuma: Garnet Publishing, 1996), cilt 2, syf. 63.

çalışan klasik hukukçular, bu otoritenin sınırlarını, erkeğin karısıyla sınırsız cinsel ilişki hakkına ve kadının sorumluluğunu, ancak ve ancak dinsel yükümlülükleri ile çakışmadığı sürece (Örneğin, ramazanda oruç tutmak, veya adet döneminde kanaması varken veya çocuk doğurmanın ardından) cinsel olarak müsait olmaya itaat şeklinde daraltılar. Yasal açıdan bakıldığında, eğer fıkıh metinlerini doğrudan alırsak bazılarına göre kadının ev işlerini yapmaya veya çocuklara bakmaya, hatta bebekleri emzirmeye dair bir yükümlülüğü bulunmuyor; bu işler için maaş almaya hak kazanmalı. Benzer şekilde, erkeğin *nushūz* durumundaki karısını disiplin etme hakkı da oldukça sınırlandırılmış; disipline edebilir fakat zarar veremez. Bu sebeple, bazı hukukçular erkeğin karısını yalnızca bir mendil veya diş temizlemek için kullanılan ince bir dal olan misvakla 'dövmesi' gerektiğini önermişlerdir.[18]

Bu kuralların evlilik ve cinsiyet ilişkilerinde gerçek uygulamalara karşılık gelip gelmediği yeni dönem İslam ilminin henüz keşfetmeye başladığı ayrı bir inceleme konusu.[19] Burada belirtmekte önemli olan *qiwāma* varsayımının -erkeğin çok eşlilik ve tek taraflı ret hakkı, kadının mirastan daha az pay alması, veya kadınların hakim veya politik lider olmasının yasak olması gibi diğer yasal çelişkiler için bir temel mantık olarak hizmet etmesi. Bu, kadınların toplumda otorite kullanmayı gerektiren pozisyonlarda olamayacağı çünkü kendilerinin eşlerinin otoritesi altında olduğu ve bu nedenle özgür aracılar olmadıklarından tarafsız adalet sağlayamayacakları anlamına geliyor. Benzer şekilde, erkekler eşleri için geçim sağladıklarından adalet, mirastan daha fazla pay almalarını gerektiriyor. Haklardaki bu eşitsizlikler aynı zamanda cinsiyetler arasındaki içsel ve tabiata dair farklılıklar olduğu varsayımına dayanan başka argümanlar tarafından gerekçelendiriliyor ve haklı gösteriliyor: kadınlar doğaları gereği daha zayıf ve duygusaldır, liderlik için uygun olmayan özellikler; çocuk bakımı için yaratılmışlardır, onları eve bağlayan bir işlev, bu da erkeğin onları koruması ve geçimini sağlaması gerektiği anlamına gelir.[20]

KLASİK FIKIH AİLE HUKUKU HÜKÜMLERİNİN REFORMU VE KANUNLAŞTIRILMASI[21]

Yirminci yüzyıl boyunca, ulus-devletler Müslüman nüfus içerisinde yükseldikçe, klasik fıkıh evlilik ve aile anlayışı kısmen değişti, kanuna dönüştürüldü ve birçok Müslüman çoğunluklu ülkede modern yasal sistem anlayışına eklendi.[22] Bu değişikliklerin dışında

---

18 Bakınız Mahmoud, 'Dövmek ya da dövmemek'. N.35.

19 Örneğin bakınız, Rapoport: *Evlilik, Para ve Boşanma*; Sonbol, Amira El Azhary (ed.), İslam Tarihinde Kadınlar, Aile ve Boşanma Hukuku (syracuse: Syracuse University Press, 1996); Tucker, Judith, *Hukukun Evinde: Osmanlı Suriye'si ve Filistin'inde Toplumsal Cinsiyet ve İslam Hukuku* (Berkeley: University of California Press, 2000).

20 Bu savların yasal hükümleri nasıl şekillendirdiğine dair yollar için, özellikle bakınız Ali, *Evlilik ve Kölelik*; 'Abd Al 'Ati, Hamuddah, İslam'da Aile Yapısı (Indianapolis: American Trust Publications,1997); Mahmoud, 'Dövmek ya da dövmemek'.

21 Bu bölüm benim başka yerlerde yayınladığım bir savı tekrar ediyor, fakat takip eden kısımlar için çok önemli bir temel olduğunu düşünüyorum; bakınız 'Cinselliği Suç Haline Getirmek: Müslümanlık bağlamında kadına yönelik şiddet olarak zina kanunları' (Women Living Under Muslim Laws,2010), http://www.stop-stoning.org/node/882 (erişim 15 Eylül 2012)

22 Yasal sisteme geçirme için, bakınız Anderson, James Norman, *Müslüman Dünyasında Hukuk*

kalan en iyi örnekler fıkhı hukukun her alanında terk eden Türkiye ve komünist hüküm altına giren Müslüman topluluklar ve klasik fıkhı temel hukuk olarak tutan ve hukukun her alanında uygulamaya çalışan Suudi Arabistan. Klasik fıkhın aile hukukunun kaynağını oluşturduğu ülkelerde, aile hukuku reformunun etkisi ve boyutları çok eşliliği yasaklayan Tunus istisnasıyla değişken olsa da bütüne bakıldığında evlilik ilişkilerinin klasik fıkıh inşası az veya çok sabitliğini koruyor. Reformlar Müslüman hukuk geleneği çerçevesinin içinden, farklı fıkıh öğretilerinin hüküm ve prensipleri usule uygun yöntemlerle karıştırılarak, fıkıhta evliliğin ataerkil inşasını doğrudan karşısına almadan ortaya atıldı. [23] Bu reformlar evlilik yaşını yükseltmeye, kadının yasal boşanmaya erişimini genişletmeye ve erkeğin çok eşlilik hakkını kısıtlamaya odaklandı. Bunlar evlilik ve boşanmanın devlet tarafından kaydedilmesi gerekliliğini veya evlilik anlaşmazlıkları için yeni mahkemelerin oluşturulmasını da içeriyor. Devlet böylelikle devlet tarafından belirlenen resmi prosedürlere uygun olmayan evliliklere yasal destek sunmayı reddetme gücüne sahip oluyor.

Bütün bu değişimler, Müslüman hukuk geleneği, devlet ve sosyal pratikler arasındaki ilişkileri dönüştürdü. Fıkıh kılavuzlarının yerini yasalar ve kanunnameler aldı; aile hukuku artık yalnızca belli bir fıkıh öğretisinden gelen özel alimlerin –*fuqahâ'*- konusu olmaktan çıktı, bunun yerine belirli ulus-devletlerin yasama meclisinin meselesi haline geldi. İlahiyatın fildişi kulelerine kapatılmış fıkıh uygulayıcıları gittikçe daha skolastik, korumacı ve sahadaki gerçeklerden uzak hale geldiler. Şeriatın ataerkil yorumları farklı bir baskıyla karşılaştı; dini meşruiyeti veya bu meşruiyeti zorlama eğilimi olmayan modern ulus-devlet sisteminin dayatmalarına açık hale geldiler.

İslam'ın hem ruhani hem politik bir güç olarak yirminci yüzyılın geç yıllarında yükselişiyle, İslami politik hareketler, klasik fıkıhtan gelen toplumsal cinsiyetin ataerkil anlayışları ile yakinen tanımlanmaya başladı. Politik İslam en büyük zaferini 1979'da İran'da din adamlarının iktidara geldiği popüler devrimle elde etti. Aynı yıl, yenilikçi hükümetler tarafından yüzyıl içerisinde daha önce ortaya atılan reformların bir kısmının dağıldığına –örneğin, İran ve Mısır'da- ve Pakistan'da fıkhın alanını ceza hukukunun bazı alanlarına da genişleten Hudûd kanunlarının getirildiğine şahit oldu. Yine de bu yıl BM Genel Konseyi'nin toplumsal cinsiyet eşitliğine dair uluslararası net yasal şartlar getirdiği CEDAW'ın kabul edildiği yıl oldu.

Takip eden onlarca yıl, iki güçlü ama görüntüde zıt referans noktasının küresel ve yerel ölçekte birlikte genişlemesini izledi. Diğer yandan CEDAW gibi insan hakları metin ve araçları, kadın hakları aktivistlerine en çok ihtiyacı olan şeyi: bir referans noktası ve ataerkiye direnişi ve karşı karşıya gelmeyi sağlayan bir dil sağladı. 1980'ler uluslararası kadın hareketinin genişlemesine, kadınlara politika yapma ve hukuk üzerinde kamu tartışmalarında söz hakkı veren uluslararası fonlara ve ulus aşırı bağlantılara sahip olan

---

Reformları (London: Athlone, 1976); Mahmoud, Tahir, *Müslüman Dünyasında Aile Hukuku Reformu* (Bombay: N.M. Tripathi,1972)

23 Belirlenmiş fıkıh prosedürleri şunlar: farklı öğretilerden yasal görüş ve hükümlerin eklektik seçimi (*takhayyur*) ve karıştırması (*talqif*); bu *ijtihad* uygulaması sınırlı kalmıştır. Bir tartışma için bakınız Rahman, Fazlur, 'Müslüman aile hukukunun modernleşmesine dair bir anket', *International Journal of Middle East Studies* 11 (1980), syf. 451-65.

STK'ların ortaya çıkmasına tanıklık etti. Diğer yandan, İslami güçler –iktidarda veya muhalefette olsun- hukuki ve yasal sistemleri laikleştirme veya değiştirmeye yönelik daha önceki çabaları dağıtmak adına 'şeriata' başvurmaya başladılar. Sosyal adalete yönelik popüler taleplerden de istifade ederek, bu dağıtmayı 'İslamlaşma' ve kendi ahlaki ve adil toplum görüşlerini getirmenin ilk adımı olarak yansıttılar.

Başka bir deyişle yirminci yüzyıl, Müslüman hukuk geleneği ile uluslararası kabul gören adalet ve cinsiyet hakları algıları arasındaki farkın açılışına tanıklık etti. Bu açıklık, bu uyumsuzluk, görebileceğimiz gibi, epistemolojik olduğu kadar politik de. Şimdi al-Tahir al-Haddad ve Fazlur Rahman'ın bu ayrılığa dair görüşüp arada köprü kurmaya çalışan metinlerine döneceğim. Her ikisi de yirminci yüzyıl modernizm politikasının en kritik iki noktasında ortaya çıktılar: Sömürgeci güçlere karşı mücadele ve politik İslam tarafından ortaya çıkarılan zorluklar. Her iki noktada da toplumsal cinsiyet hakları ve Müslüman hukuk geleneği, farklı güçlerin ve ihtilafların arasındaki ideolojik savaşın parçası oldu.

AL-TAHIR AL-HADDAD (1899-1935): YALNIZ BİR ISLAHATÇI

Al-Tahir al Haddad'ın kitabı Şeriatta ve Toplumda Bizim Kadınlarımız, yirminci yüzyılın başlarına dayanan ulusalcı ve yenilikçi kaynakların ve Batılı sömürgeci güçlerle karşılaşması sonucunda körüklenen 'İslamiyet'te kadının rolü' üzerine ateşli tartışmaların bir parçası.[24] Metinlerin iki türü ortaya çıktı. İlkinin yazarları az çok klasik fıkhın konumunu sağlamlaştırdılar ve kendilerini İslam'ın kadınlara sağladığı hakları sıralamakla sınırlandırdılar. En etkileyicilerinden biri Qasim Amin'in *Kadının Özgürleşmesi (The Liberation of Women)* (1899) olan ikinci tür metinler, fıkıh hükümlerine bir eleştiri getirdi ve kadınların haklarının tanınması için düzenlemeler önerdi. Kadının eğitimi, topluma katılımları ve peçenin kaldırılması alanlarında çağrıda bulundular. Bu çalışmalar içerisindeki bir alt metin 'İslamiyet'in' özünde bir 'gerici' din olduğuna ve kadınların haklarını reddettiğine dair sömürgeci söylemleri reddediyor; bir diğeri ulus-millet projesinin parçası olarak yasal sistem ve kanunların yenilenmesi ve modernleştirilmesi arayışında. Kadının eğitimi ve topluma katılımı olmadan uğruna çabaladıkları modern, bağımsız ve müreffeh devlete erişilemez.[25]

Al-Haddad'ın kitabı ikinci türe ait ve ataerkil alt söylemleri nedeniyle, haklı eleştiriler alan zamanının ulusalcı/modernist yazılarına nüfuz eden ikilemlerden bağımsız

---

24 Kitap İngilizce'ye 2007'de çevrildi; Husni, Ronak ve Daniel Newman, Hukuk ve *Toplumda Müslüman Kadınlar: al-Tahir al-Haddad'ın Imra'tuna fi 'l-shari'a wa 'l-mujtama'sının bir giriş ile Notlarla Çevirisi* (London Routledge,2007).

25 Al-Haddad'ın metninin entelektüel şeceresi için bakınız Husni ve Newman: *Müslüman Kadınlar*, syf. 1-25; kadınların sorunlarını politikanın merkezine oturtan entelektüel ve sosyal değişimlerin kaydı için bakınız Ahmed, Leila, İslamiyet'te Kadınlar ve Toplumsal Cinsiyet: Modern Tartışmanın Tarihi Kökeni (New Haven: Yale University Press,1992), syf. 127-43; farklı ülke tecrübeleri için bakınız Keddie, Nikki, *Orta Doğu'da Kadınlar: Geçmiş ve Bugün* (Princeton: Princeton University Press, 2007), syf. 60-101.

değil.[26] Yine de geri kalan metinlerden iki noktada ayrışıyor. İlki, al-Haddad reform çağrılarında, Müslüman kadın hareketlerinde ancak bir sonraki yüzyılda bir öncelik haline gelen mirasta eşitlik konusunu dahi tartışarak diğer yirminci yüzyıl reformistlerinden çok daha ileri gitti.[27] İkincisi, al-Haddad fıkıh yasal kavramlarını yeniden düşünmeyi sağlayan bir çerçeve oluşturdu ve karşılıklı duygusal etkilenme ve sorumluluk temellerine dayanan bir evlilik tanımı önerdi. Bu anlamda esasında feminist bir metin.

Al-Haddad sadece geleneksel bir eğitim gördü, önce Kuran kursunda ve daha sonra Zaytouna Ulu Camisi'nde İslami ilimler çalıştı.[28] 1920'de noter olarak akreditasyon kazandı fakat ilahi bir hayat yerine gazeteciliği tercih etti. Gazeteci olarak Fransa'dan bağımsızlık hareketinin içinde yer aldı ve sosyal olarak adil, demokratik ve modern Tunus görüşünü savunan Düstur Partisi'ne katıldı. Fakat al-Haddad parti politikalarını eleştirerek işçi hareketlerinde etkin olmak ve ülkenin ilk bağımsız sendikasını kurmaya yardım etmek için kısa bir süre sonra partiden ayrıldı. Al-Haddad bu faaliyetlerden etkilendi; İslam'ın kutsal metinlerinin hatalı yorumlarını sorumlu tuttuğu işçiler ve kadınların durumuna ve maruz kaldıkları adaletsizliklere dair derin endişeler edinmesine neden oldu. 1927'de iş hukuku üzerine bir kitap ve üç yıl sonra Tunus toplumunda kadınların gördüğü muameleye dair eleştirisine yer verdiği ikinci kitabı Şeriatta ve Toplumumuzda Kadınımız'ı yayımladı. Kitap anında bir karşı taarruza neden oldu: al-Haddad suçlandı, dinden çıkmış ilan edildi ve Zaytouna derecesini ve noterlik lisansını iptal etti. Birçok modernist ve ulusalcı arkadaşı onu yalnız bıraktılar; o dönemde politik olarak zor bir konumdaydılar ve kolay çıkış yolu, zaten hassas olan ve dini kurum ve muhafazakar güçlerin öfkesini tetikleyen bir konudan ödün vermekti.[29] Al-Haddad 1936'da sefalet ve yalnızlık içerisinde öldü.

AL-HADDAD'IN REFORM ÇERÇEVESİ VE ÖNERİLERİ

Al-Haddad'ın kitabında ilahiyat hocaları ve meslektaşları tarafından böyle bir tepkiye sebep olacak ne vardı? Kitap iki bölümden oluşuyordu. İlki, 'Yasama kısmı: İslam'da kadın', al-Haddad'ın fıkıh hükümlerine eleştirisini ve reform çağrılarını içeriyordu. Bu bölümün

---

26 Bu reformist metinler –not edilen diğerleri gibi- sıklıkla kadınların eşler, anneler ve İslam geleneğinin koruyucusu olarak geleneksel rollerine dair ataerkil algıyı güçlendirme eğilimindedir; Zayzafoon al-Haddad'ın metninin eleştirisini yapıyor. Zayzafoon, Lamia Ben Youssef, *Müslüman Kadının Üretimi: Metin, Tarih ve İdeoloji Pazarlığı* (New York: Lexington Books,2005), bölüm 4. Qasim Amin'in başka bir eleştirisi için bakınız Ahmed, *Kadınlar ve Toplumsal Cinsiyet*, bölüm 8.

27 Faslı ve Tunuslu kadın organizasyonlarının ortak kampanyası 2006'da halka açıldı, iki ciltlik bir basımla, *Egalité dans l'héritage: Pour une citoyenneté pleine et entiere* (Tunis: Association des Femmes tunisiennes pour la Recherche er le Développement)

28 Bu biyografik anlatıyı çoğunlukla Husni ve Newman'a dayandırdım 'Giriş', *Müslüman Kadınlar*', syf. 19-25.

29 Politik bağlamla ilgili bir tartışma ve al-Haddad'ın kitabına tepkiler ve Tunus'ta aile hukuku politikaları için bakınız Salem, Norma, 'İslam ve Tunusta kadınların statüsü', Freda Hussain (ed.), *Müslüman Kadınlar* (London: Croom Helm, 1984), syf. 141-68; Boulby, Marion, 'İslami Zorluk: Bağımsızlığından beri Tunus', *Third World Quarterly* 10/2 (1988), syf. 590-614; Charrad, Mounira, *Kadın Hakları ve Devletler: Sömürü ertesi Tunus, Cezayir ve Fas Yapımı* (Berkeley ve Los Angeles: University of Califomia Press, 2001).

son faslında, eski bir hakim ve Maliki hukukunda öncü bir isim olan al-Tahir ibn 'Ashur[30] gibi dönemin ünlü alimlerini de içeren Zaytouna'daki öğretmenleri de dahil, ulema ve hukukçulara bir grup soru yöneltiyor. Bunu 'onlardan halihazırdaki durumumuzu ve kadınlar için adalet ve ilerleme yararına gerekli yasal reformlara dair nerede durduğumuzu aydınlatabilecek cevaplar almak umuduyla' (syf. 81) yapıyor.[31]Bu -okuması büyüleyici olan- bölüm, al-Haddad'ın ve zamanının 'ulema'larının şeriat görüşü arasındaki uçurumu ortaya koyuyor. Aynı zamanda al-Haddad'ın neden bu kadar tepkiye sebep olduğuna dair bize bir ipucu veriyor.

İkinci bölüm, 'Sosyal kısım: kız çocuklarını eş ve anne olmaları için nasıl eğitmeli', halihazırdaki durumun bir eleştirisi ve sosyo-kültürel değişimler için önerilerini içeriyor. Kendi tartışacaklarımı al-Haddad'ın Müslüman hukuk geleneğindeki cinsiyet eşitsizliklerini düzeltmeye dayanan çerçeveyi de içeren birinci bölümü ile sınırlı tutuyorum. Al-Haddad ne af dileyen ne de savunmacı. 'Şeriatın bazı durumlarda erkeklere göre kadınlara daha düşük statüler uygun gördüğü gerçeğinden bihaber değilim' ve kutsal metinler 'bizi [İslam'ın] özünde erkeği kadına tercih ettiğine inandırıyor'. Fakat, şeriatın iki temel kaynağı Kuran ve Peygamber'in sünnetini, kelime anlamlarının ötesine okuma ihtiyacını tartışarak devam ediyor: 'Eğer amaçlarına bakarsak, kadını hayatın her alanında erkekle eşit hale getirmeye çalıştıklarını görürüz' (syf. 104).

Al-Haddad'ın İslam'ın yazılı kaynaklarına dair yaklaşımının iki bağlı unsuru var. İlki İslam için dini açıdan hayati olan kanunlar ile öngörülmeyen ve zaman-konu bağlamlı olanlar arasındaki fark; kendi sözleri ile:

> İslam'ın getirdikleri ve amaçladıkları arasında tek tanrılığa inanç, ahlaki davranış, adalet, itibar ve insanlar arasında eşitliğin sağlanması gibi konular açısından sonsuza dek kalacak olan muazzam farkı dikkate almalıyız. Ayrıca, İslamiyet'in ilk ortaya çıktığı İslam öncesi dönemde Arap toplumunda yer alan derin köklü düşünce yapısını ve sosyal durumları dikkate almalıyız. Uygulamaları devam ettiği sürece önceki gelenekleri onaylayan veya değiştiren emirler yürürlükte kaldı. Diğer yandan bu geleneklerin kayboluşları, İslam'ın doğasıyla düşünülemeyecek kölelik veya çok eşlilik gibi uygulamalar kadar İslamiyet'e zarar vermedi. (syf. 36)

Bakış açısındaki ikinci unsuru, 'kademeli olarak değişim gerçekleştirme politikası' (*siyasa tadrijiyya*) diye adlandırıyor ve Kuran ve Sünnette yasama sürecini yönlendirdiğini ifade ediyor. İslam'da 'en yüksek amaç Allah'ın yaratıklarının tamamının arasında eşitlik sağlanması' ama yedinci yüzyılda ve Peygamberin hayatı boyunca bu amaca erişmek mümkün olmadı; 'Arap Yarımadası'ndaki genel durum yasal metinleri gitgide kanunlaşmaya zorladı, özellikle

---

30 Husni ve Newman, Müslüman Kadınlar, sayı 58 syf. 174. Ibn 'Ashur'un ilmi eseri *maqasid al-shari'a* artık İngilizce'de de mevcut: Ibn 'Ashur, Mohamed al-Tahir, Maqaşid al-Shari'ah üzerine bir eser, Mohamed El-Tahir El-Mesawi'nin çeviri ve alıntısı (London ve Washington: The International Institute of Islamic Thought, 2006).

31 Alıntı ve referanslar Husni ve Newman Müslüman Kadınlar'dan.

kadınlarla ilgili olanları' (syf. 104). 'İslamiyet özgürlük dini' fakat 'insanların meta gibi satılıp alınmasına ve hayatları boyunca hayvanlar gibi sömürülmesine' müsamaha gösterdi (syf. 48). Müsamaha zamanın sosyo-ekonomik zorunluluklarına bir taviz vermeydi. O dönemde köleliği tamamen ortadan kaldırmak mümkün değildi fakat Kuran ve Peygamber kölelerin özgürleştirilmesini cesaretlendirdi ve ilkenin özgürlük olduğunu çok net ortaya koydu. Tamamen aynı sebepten dolayı, cinsiyet hiyerarşisine de müsamaha gösterilmişti o dönemde, fakat İslamiyet'in ilkesi eşitlik olmayı sürdürüyordu.

İslamiyet Kuran'daki birçok ayette erkek ve kadın arasındaki bir dizi farklılığa vurgu yapıyor olsa da bunlar, İslamiyet özünde tam adalet ve doğruluğu hedeflediği için, gerekli koşullar zaman içerisinde sağlandıkça aralarındaki sosyal eşitlik ilkesini hiçbir açıdan etkilemez. Yasalarını ortaya koydu ve insanların itaat etme kapasitelerine kademe kademe uyumlulaştırdı. Peygamberin yaşamı sırasında uygulanan bu kademe kademe değişikliklerin Peygamberin ölümünden sonra durması gerektiğini düşündürecek hiçbir sebep yok. Şeriat hukukundaki bu aşamalı değişimler, toplum tarafından sürdürülebilir bir hızda gerçekleşti ve bunu doğrulayacak somut kanıtlar mevcut. (syf. 48)

Kuran'ın şarap içmek üzerine kademeli getirdiği yasak al-Haddad'a göre Peygamberin hayatı boyunca ortaya konulmuş yasama düzenlemelerinde 'kademeli olarak değişim gerçekleştirme politikasının' çok net bir örneği. Başlangıçta, içki içmeye müsamaha gösteriliyordu; daha sonraki sureler öncekini feshetti ve yasak ilan edildi. Fakat kölelik, çok eşlilik, erkeğin kadın üzerindeki otoritesi ve tek taraflı boşama gibi konulara dokunmadı ve daha sonra çözümlenmek üzere kaldı. Kölelik önünde sonunda toplumlar dönüştüğünde ve insanlar bunun şeytanca olduğunu fark ettiğinde ortadan kaldırıldı; başta Batı'da ortadan kaldırılmasının ardından Müslüman ülkeler takip etti ve köleliğe dair Şeriat temelli yasalar tamamen hükümsüz hale geldi. Artık, 'İslamiyet'in eşitliğe olan sevgisini' şahlandırmanın, kadını geri planda tutan ve haklarını inkar eden adil olmayan ve ayrımcı yasaların ortadan kalkmasının zamanının da geldiğini ifade ediyor. Bunu gerçekleştirmek adına bizim ilk önce Kuran yasalarının arkasındaki ilke ve amaçları keşfetmemiz ve ikinci olarak bunların bir sona doğru araç olduğunu, sonsuz veya katı bir yapıda olmadığını, sadece kabuk olduklarını ve İslamiyet'in sosyal hedeflerine –özgürlük, adalet ve eşitlik- uymamaya başladıkları noktadan itibaren değiştirilebileceklerini anlamamız gerekli. Bu yasalar Peygambere zamanının adil olmayan değerlerini ve uygulamalarını değiştirebilmesi için gönderildi.

Aile hukukuna dair al-Haddad'ın yaklaşımında, yine, iki önemli unsur bulunuyor. İlki, kadınların belli başlı çalışmalara uygun olmadığı ve temel rollerinin annelik olduğunu reddediyor. İslamiyet erkeklere ve kadınlara sabit roller atamaz. 'İslam gerçekten gerçeklikten kaynağını alan bir din ve zaman içerisinde değişimlerle dönüşüyor, ölümsüzlüğünün sırrı da burada yatıyor. Kuran'ın hiçbir yerinde hiç kimse ister hükümette ister toplumda –ne kadar yükseklerde olursa olsun- kadına yasaklanmış bir çalışmaya referans bulamaz' (syf. 39). Evet, erkekler ve kadınlar farklılar; kadınlar doğum yapabiliyor ve fiziksel ve duygusal olarak çocuk bakımına uygunlar, fakat bu hiçbir şekilde İslamiyet'in onları eve ve evcil rollere kapatmak istediği anlamına gelmez. Al-Haddad kadının özgürleştirilmesi için kurumların yaratılması gerektiğini savunuyor. İnsan toplulukları

ilerlediği ve dönüştüğü sürece, Fransa'da ve diğer milletlerde olduğu gibi kreş ve bakım evleri gibi kadını özgürleştirecek yeni kurumlar ortaya çıkıyor (syf. 60). Burada sorun İslamiyet'le değil ataerki ile ilgili, kadını cinsel nesnelere indirgeyen; 'temelde biz [erkekler] onları [kadınları] penislerimiz için bir kap olarak görmemizden' kaynaklanıyor.[32]

İkinci olarak, fıkıhta yer alan, evliliğin ticari işlem mantığından uzaklaşıyor ve evlilik ilişkisinin merkezine karşılıklı duygusal etkilenme ve iş birliğini koyuyor.

Evliliğe etkilenme, sorumluluklar, cinsel birliktelik ve üreme dahildir. İslamiyet duygusal etkilenmeyi itici güç olduğu için aşağıdaki ayette görülebileceği gibi evliliğin temeli olarak görür:

> İçinizden, kendileriyle huzura kavuşacağınız eşler yaratıp; aranızda muhabbet ve rahmet var etmesi, O'nun varlığının belgelerindendir. Bunlarda, düşünen millet için dersler vardır.[33]

Sorumluluğa gelince, karı ve kocanın bir yaşam inşa etmek için beraber çalışmaları gerektiği gerçeği burada belirtilir. Bu anlamda sorumluluk, aralarında olan ve sorumluluklarını istekle gerçekleştirmelerine yarayan duygusal bağları korur ve geliştirir. (syf. 57)

Odağı ayet 4:34'ten 30:21'e değiştirerek evliliği tartışmaya başlama noktası seçim özgürlüğü (*hürriyet al-ikhtiyar*) haline geliyor. Sevgi ve şefkat dayatılan bir ilişki içerisinde gelişemez; kadınlar, erkekler gibi, eşlerini seçme ve istenmeyen bir evlilikten çıkma özgürlüğüne sahip olmalı ve bu İslam'ın emrettiği şeydir. Ardından klasik fıkıh metinlerince geçimin sağlanması ve itaat arasında oluşturulan bağı kırmakla devam ediyor.

Eğer evlilik bağında sorumluluğun anlamını anlamak adına şeriatın kaynağına bakarsak, karısına ve çocuklarına maddi destek olma görevinin, kendileri bunu yapamayacakları gerekçesiyle, erkeğin üzerine düştüğünü görebiliriz. Bunun haricinde, karı veya kocaya evlilik içerisinde birbirlerine nasıl davranmaları gerektiğine dair hiçbir görev tanımlanmamıştır. Erkek kadına karşı ne tür sorumluluklara sahipse bunlar kadının da ona karşı sorumlulukları ile aynıdır. Bu aşağıdaki ayetle gösterilmiştir 'Kadınlar sorumluluklar kadar onurlu haklara da sahipler.' (syf. 59)

Al-Haddad'ın burada bahsettiği ayet (2:228) şöyle diyor 'fakat erkeklerin onlardan bir üstün derecesi vardır.';[34] ayetin bu kısmı erkeğin kadın üzerindeki otoritesini gerekçelendirmek için erkeğin üstünlüğüne kanıt olarak çoğu zaman 4:34 ile birlikte anılıyor. Fakat onun bu iki ayeti okuyuşu klasik hukukçulardan farklı. Her iki ayetin ve erkeklerin İslamiyet'te sahip olduğu ayrıcalıkların da zamanının evlilik ve boşanma

---

32 Bu kısım Al-Haddad'ın kitaba önsözünün sonuna doğru ortaya çıkıyor; burada Husni ve Newman'ın, cümlenin 'biz onları arzularımızı tatmin etmesi için nesneler olarak görüyoruz' şeklindeki çevirisini kullanmadım (syf. 31).

33 Kuran 30:21, Yusuf Ali'nin çevirisiyle, syf. 1012; ilginçtir ki Yusuf Ali huzur, sevgi ve merhametin baba ve anne, sevgi ve merhametin erkekler ve kadınlar arasında normal ilişkilerinde bulunduğuna dair metnin olası herhangi bir alternatif okumasını dışlayan bir dipnot yorumu ekleme gereği duyuyor.

34 Bu Yusuf Ali'nin çevirisinden, syf.92, aşağıda görece farklı olan ve benim daha net bulduğum Asad'ın çevirisine bakınız.

uygulamaları bağlamında okunması gerektiğini söylüyor: Her iki ayet de bu ayrıcalıklarını sınırlandırmayı amaçlıyor. Bu ayetleri bütünüyle ve kendilerinden önce ve sonra gelenlerle birlikte okuduğumuzda bu daha net hale geliyor. Ayet 4:34'te erkeğin karısını geçindirmesi bekleniyor, böylelikle 'Dünya'nın devam eden büyümesi' (syf. 59) sağlanmış olabilecek; daha büyük bir belayı, boşanmayı, önlemek için karısının davranışlarını 'düzeltme' hakkı verilmiş. Al-Haddad'a göre, bu ayet eşlerin hakları ve sorumluluklarından bahsetmiyor, evlilik uyumsuzluğu olduğu anda atılması gereken adımlara dair yön ve çözmek için yollar öneriyor. Bu arkasından gelen ayette netleşiyor, ayette 'Eğer eşlerin arasının açılıp birbirinden ayrılacaklarından endişe ederseniz, bu takdirde erkeğin ailesinden bir hakem, kadının ailesinden de bir hakem tayin edin. İki taraf da işi düzeltmek dilerse, Allah aralarını bulur ve onları uyuşmaya muvaffak eder' (4:35) belirtiyor. Erkeklere yönelik söyleniyor çünkü o zaman olduğu gibi bugün de evliliği bitirme gücüne onlar sahip ve amaç bu gücü sınırlandırmak ve evliliğe bir şans vermek. Benzer şekilde hukukçuların erkeğin üstünlüğüne gerekçe göstermek için alıntıladıkları ayet 2:228'i de al-Haddad yine hepsi evlilikte ayrılma ve kadının korunmasıyla ilgili olan öncesinde ve sonrasında gelen ayetlerle bağlantılı bir bütünlük içinde okumak gerektiğini ifade ediyor.[35] Bu ayetin son kısmı erkeğin boşanma gücünden bahsediyor ve 'erkeğin kadından üstün derecesi olması' bununla ilgili: boşanma hakkı onların elinde.

Fıkıhta boşanmanın çeşitli şekillerine dair uzun bir tartışmanın ve kadına getirdikleri adaletsizlikler ve cefanın ardından, al-Haddad erkeğin *talaq* (ör: tek taraflı ve hukuk dışı boşanma) hakkının ortadan kaldırılması gerektiğini söylüyor:

> Evlilik ve boşanma davalarıyla ilgili sorunlarla baş etmede, her şeyin şeriat ruhuyla ve harfi harfine yapıldığı mahkemeler yoluyla yapılmasından başka bir yol bulunmamaktadır. (syf. 72)

'Kuran metninin genellikle erkek ve kadın arasında adaleti sağlamaya yönelik araçlar ortaya koyduğunu'(syf.79) iddia eden al-Haddad ayrıca 'İslam'da hiçbir temeli bulunmayan; aksine, İslamiyet'in kademeli olarak değişim yöntemi ile mücadele ettiği İslam öncesi dönemin kötülüklerinden biri olan' (syf. 63) çok eşliliğin ortadan kaldırılmasını savunuyor. Çok eşlilik adaletsizdir, eşler arası duygusal etkilenme ve uyum üzerine kurulu ailenin kuruluşuna terstir. Bu İslam'ın ortadan kaldırmak istediği fakat müsamaha gösterip sadece değiştirebildiği uygulamalardan bir tanesi. Kuran erkeğin sahip olabileceği eş hakkını dörtle sınırlandırmış ve karılar arasında kesin eşitlik şartı koşulmuş fakat erkek ne kadar denerse denesin bu tür bir eşitliğin sağlanamayacağı da net belirtilmiş. Burada al-Haddad ayet 4:3'ü alıntılıyor ayette 'hoşunuza giden başka kadınlarla iki, üç ve dörde kadar evle-

35 Asad'ın bütün ayeti çevirisi: 'Ve boşanmış kadın evlenmeden önce 3aylık bir bekleme sürecine girmelidir: çünkü eğer Allah'a ve Ahiret Günü'ne inanıyorlarsa, Allah'ın rahimlerinde yaratmış olabileceğini gizlemeleri kanunsuzdur. Ve bu süreç boyunca barışmayı arzu etmeleri halinde, kocaları onları geri alma hakkına tamamen sahiptir; fakat, adil olmak adına, karıların hakları [kocalarına binaen] [kocalarının] onlara binaen haklarına eşittir, erkeklerin [bu hususta] onların üzerinde üstünlüğü olmasına rağmen. Ve Allah mutlak güç ve hikmet sahibidir.' Asad, Muhammad, *Kuran'ın mesajı* (Bristol: Foundation Books, 2003), syf.61.

nebilirsiniz; şayet, aralarında adaletsizlik yapmaktan korkarsanız bir tane almalısınız veya sahip olduğunuz ile yetinmelisiniz' belirtiliyor. Ayrıca geleneksel savlardan Peygamberin kendisinin de çok eşli olduğunu ve yaptıklarının taklit edilmesi zorunluluğunu reddediyor:

> Peygamberin çok karısının olması bu uygulamayı kanunlaştırdığı veya Müslümanların bu yolu izlemelerini istediği anlamına gelmiyor. Hatta eşlerini sınırlandırma getirilmeden önce aldı. Unutulmamalıdır ki, Peygamber de bir insan ve bu nedenle cennetten kendisine vahiy olarak gönderilmeyen konulara dair diğer insanlarla aynı eğilimleri gösteriyor. (syf. 64)

Kısacası, al-Haddad miras da dahil her alanda kadınların yasal eşitliğini savunuyor. Ona göre, Kuran'da kadına mirastan daha az pay verilmesi zamanın koşulları yüzünden; sosyal düzeni sağlamak için bir ödün. Fakat yine eşitlik bir ilke ve yakından baktığımızda bulacağız ki,

> İslam kadına mirasta erkeğe göre her vakada uygulanabilecek ilkelerle daha az bir hisse vermedi. Ölen oğullarından miras kalan ebeveyn durumlarında veya öz kardeşlerden geçen miras halinde kadına eşit hisse verdi... (syf. 47)

Kadına daha az hisse verilen başka durumlar içeriğe bağlıydı; Araplar o dönemde kadınlara eşit hisseyi kabul etmezlerdi, bunu kadın savaşa katılmadığı ve erkeğin koruması altında olduğu için adaletsiz görürlerdi. Fakat 'Bu konumun zaman içerisinde değişmeden sabit kalmasını gerektiren hiçbir sebep yok'.

Al-Haddad'ın fikirleri ve değişim önerileri, zamanına göre gerçekten radikaldi ve bu kitabına karşı dini kuruluşların sert tepkisini büyük oranda açıklıyor. Bir yıl sonra (1931) Zaytouna görevlilerinden biri, Saleh ibn Murad, cevaben *al-Haddad'ın Kadınına Yas Tutmak veya Gaflet, Dinden Dönme ve Yaratıcılığın Uyarısı (Mourning over al-Haddad's Woman or Warning off Errors, Apostasy and Innovation)* başlığıyla bir kitap yayımladı. Fakat 1956'da değişen bir siyasi bağlamda, ulusalcı/yenilikçiler üstün geldiği ve Tunus bağımsız bir ulus-devlet haline geldiğinde, al-Haddad'ın birçok reform önerisi kabul edildi. Habib Bourguiba liderliğinde, yenilikçiler yargı reformuna kalkıştılar ve ilk işlerinin arasında aile hukukunun yazılı kanun haline getirilmesi vardı. Yeni kanun çok eşliliği yasadışı hale getirdi ve kadına boşanma ve çocuk velayetinde eşit erişim sağladı, bunun yanında miras hukuku değişmeden kaldı. Bu reformların hepsi, kadınlar hala tartışmalarda sesli katılımcılar olmadığından, tabi ki tepeden indirildi.[36]

---

36 Bu reformların bir genel değerlendirme ve analizi için bakınız Kelly, Patricia, *Müslüman Toplumlarda Evlilik ve Boşanmanın Sınırlarını Kaydırmak* içinde 'Ortak zemin bulmak: Tunus'ta yeniden oluşturulan kişisel statü yasasında İslami değerler ve toplumsal cinsiyet eşitliği', Özel Dosya 1 (Women Living Under Muslim Laws, Autumn 1996), syf. 74-105.

FAZLUR RAHMAN (1919-1988): İSLAM ENTELEKTÜEL GELENEĞİNİ YENİDEN DÜZENLEMEK

Fazlur Rahman, durumu ve geçmişi al-Haddad'ınkinden farklı olsa da, fikirleri kendi ülkesi Pakistan'da ciddi bir muhalefetle karşılaşan bir diğer cesur yirminci yüzyıl yenilikçisiydi. Bir aktivisten daha çok alim olan Fazlur Rahman'ın entelektüel soy ağacı Hint kara parçasındaki yenilikçi düşünürlerin arasından geliyordu.[37] Dahası, Al-Haddad'ın aksine, fikirlerinin oluşumu Müslüman bağlamında Batı sömürgeciliğinin en son aşamalarına; ulus-inşa, modernleşme ve yargı reformu ile aile hukukunun oluşturulmasının başlandığı döneme aitti.[38]

Ayrılık öncesi Hindistan'da doğan Fazlur Rahman'a babası tarafından geleneksel İslam bilimi öğretildi,[39] Lahore'daki Punjab Üniversitesi'nde Arapça ve İslam ve Oxford Üniversitesi'nde İslam felsefesi çalışmaya devam etti. 1958'de mezun olduktan sonra, Birleşik Krallık ve Kanada Üniversitelerinde 1961'de General Ayub Khan tarafından Pakistan'da dini eğitim reformunda yardımcı olması için davet edilene kadar ders verdi. Ayub Khan'ın modernleştirme projesine entelektüel dayanak sağlamak ve dini kuruluşları küstürmeyecek reform yollarına öncülük etmek için yakın zamanda kurulan İslami Araştırmalar Enstitüsü'nün başına geçti.[40] Pakistan'da modernleşme ve reform politikaları ile bağlantılandı ve İslami geleneğe karşı eleştirel bir bakış açısıyla oluşturduğu reformist fikir ve yaklaşımları onu Ayub Khan'ın etkili dini ve politik rakiplerinin hedefi haline getirdi. En korkusuz muhalefet dini muhafazakarlardan geldi ve kadınların hakları ile aile hukuku reformu konuları etrafında şekillendi. Rahman ölüm tehditleri almaya başladı ve sonunda Batı'daki akademik hayatına dönmeye karar verdi. 1968 yılında, arkasında etkileyici araştırmalar bırakarak 1988'deki ölümüne kadar sürdürdüğü Şikago Üniversitesi'nde İslami Düşünce alanında profesör olarak görevlendirildi. Karşılığında çalışmaları başka araştırmalara konu oldu ve ABD'de İslami çalışmaların gelişmesinde önemli bir rol oynadı.[41]

---

37 Aralarında öne çıkan Syed Ahmad Khan (1817-1898) ve Muhammad Iqbal (1877-1938). Iqbal kendi reform gündemini Lahore'da 1930'da basılan altı ders serisi halinde verdi: Iqbal, Muhammad, İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası (London: Oxford University Press, 1934). Zamanında çok ilgi çekmeyen bu dersler daha sonra Müslüman reform düşüncesi oluşumunun temeli haline geldi. Iqbal'in derslerinin *ijtihad* kavramı üzerine aydınlatıcı bir gösterimi için bakınız Masud, Khalid, *Iqbal'in Ijtihad'ı Yeniden İnşası* (2. Baskı, Lahore: Saadat Art Press, 2003).

38 Müslüman hukuk geleneğinde toplumsal cinsiyet hakları algısını yeniden düşünme üzerinde etkilerinin analizi için bakınız Moosa, Ebrahim, ' İmparatorluktan sonra hukukun şiiri ve politikası: Hukukun mücadelesinde kadınların haklarını okumak', *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law* 1/1 (Fall/Winter 2001-2), syf. 1-46.

39 Babası Mawlana Shibat al-Din, Hindistan'da Deoband İlahiyat Fakültesi mezunuydu.

40 1939 Evliliklerin Sonlandırılması Yasası ve 1961 Müslüman Aile Hukuku Hükmü gibi büyük aile hukuku reformları Rahman'ın yöneticiliğinden önce alt kıtada gerçekleşti. Bu reformların talep edilmesinde kadın gruplarınetkiliydi.

41 Fazlur Rahman'ın çalışması üzerine bakınız Sonn, Tamara, 'Fazlur Rahman'ın İslami metodolojisi', *The Muslim World* 81/3-4 (1991), syf. 212-30; Ebrahim Moosa'nın Rahman'ın İslamda Rekabet ve Reform'una girişi ile (Oxford: Oneworld, 2000); Saeed, Abdullah, ' Fazlur Rahman: Kuran'ın ethik-hukuki içeriğini yorumlamaya dair bir çerçeve', Suha Taji-Farouki'de (ed.) *Modern Müslüman Entelektüeller ve Kuran* (Oxford: Ozford University Press, 2004), syf. 37-66. Amerikan İslami

Fakat hepsi İngilizce olan en büyük yapıtları, geleneksel dini halkalarda ve Arap dünyasında neredeyse hiç bilinmiyor ve kendi ülkesi Pakistan'daki etkisi de çok sınırlı.

Al-Haddad'dan farklı olarak Rahman kadın hakları üzerine bir kitap yazmadı veya Müslüman aile hukuku reformları için belirli önerilerde de bulunmadı. Fakat yazıları İslamiyet'in kutsal metinlerinin ataerkil okumasına eleştirilerle doluydu ve Kuran'ın ahlaki-yasal içeriğini yorumlayış şekli İslam'da feminist bilim insanları için çok önemliydi.[42] Müslüman aile hukukundaki reformların bütün olarak doğru yönde ilerlediğini düşünüyordu ve Müslüman metinlerdeki muhafazakarlığın ağırlığını, radikal değişimleri getirmenin önündeki en büyük engel olarak gördü. 1980'lerde yayınlanan 'Müslüman Aile Hukukunun Modernleşmesi Üzerine Bir İnceleme' makalesinde Rahman, al-Haddad'ın kaderine ve kitabına ve aile hukukunda reform önerilerine, yine kendisinin daha önceki ticaret birlikteliğinin yükselişi ve tarihin yorumlanması üzerine yarı-Marksist kitabından endişelenme gereği duymayan aynı din insanlarından, gelen sert tepkilere işaret ederek bir tartışma başlatıyor.[43]

İslamiyet'in kutsal metinlerine yaklaşımında Rahman, al-Haddad'ın vahiy ve yasamada tarihsellik ve kademeli değişimi görüşünü paylaşıyor. Ona göre, Kuran 'Peygamber'in aklı aracılığıyla Peygamber'in Arabistan'ındaki ahlaki-sosyal duruma bir ilahi cevap, özellikle de ticari Mekke toplumunun günlük sorunlarına'. Bu çözümler bütün zaman ve bütün konularla ne ilişkili ne de uygulanabilir. Değişmez ve geçerli olan şey bu çözümlerin arkasındaki ahlaki prensiplerdir. Bu ahlaki ilkeler, şeriat, bize yeryüzünde bütün insanların Allah'ın gözünde olduğu gibi eşitçe davranıldığı bir toplumu nasıl oluşturacağımızı gösterir. Bu en başta 'insanın varoluşunun amacı ve zorluğu, insanlığın yaradılışta kabul ettiği güven *–amana-*'.[44]

Fakat Müslümanlar bu güvene, İslamiyet'in tarihsel gelişimi sırasında, Kuran yasalarının arkasındaki ahlaki ilkeleri bozarak ihanet ettiler. Bu bozulma Peygamber'in ölümünün ardından gelen siyasi gelişmelerden ve İslami entelektüellikte takip eden çürüme ve duraklamadan kaynağını alıyor, ki bu süreç İslamiyet'in Batı sömürgeci güçleriyle karşılaşmasından önceye dayanıyor. Müslümanlar Kuran temelli etikten yaşayan bir sistem yaratmakta başarısız oldular ve başlangıçtaki içtihatlar İslam'daki etik bilimini gölgeledi; içtihadı oluştururken Müslüman alimler Pers ve Yunan kaynaklarına Kuran'ın kendisinden daha çok bel bağladılar. Teoloji, etik ve hukuk arasındaki bağlantı Müslümanlar, Kuran ve Peygamber'in sünneti, asli ve tesadüfi, emir ve tanım arasındaki önemli ayrımları fark edemediği sürece zayıf kalacak. Yanlış bir şekilde Kuran'ı hukuk kitabı olarak görüyorlar ve yasal ve yarı-yasal bentlerini bütün zaman ve mekanlara uygulanabilir sayıyorlar.

Kuran'ın canlılığını diriltmek için Rahman'a göre Müslümanların iki şeye ihtiyaçları var. İlki Kuran'la taze bir ilişkilenme ve İslami entelektüel geleneğin tamamının:

söylemi üzerine etkisi için bakınız Waugh, Earle H. Ve Frederic M. Denny (editörler), *Bir Amerikan İslami Söylemi Şekillendirmek: Fazlur Rahman Anısına* (Atlanta: Scholars Press, 1998).

42 Toplumsal cinsiyet hakları üzerine görüşleri ve yeni bir İslami feminizmin gelişmesindeki etkisi için bakınız Waugh ve Denny III. Kısım: Şekillendirme, özellikle Tamara Sonn'un bölümü, 'Fazlur Rahman ve İslami Feminizm', syf. 123-46.

43 Rahman, 'Bir Modernleşme anketi', syf. 451.

44 Sonn, 'Fazlur Rahman ve İslami Feminizm', syf. 128.

teoloji, etik, felsefe ve içtihadın eleştirel bir yeniden değerlendirilmesi. İkincisi çağdaş sosyo-politik bağlamın gerçekçi olarak değerlendirmesi ve anlaşılması. Ancak ondan sonra Müslümanlar yüzyıllar boyunca geriye gitmenin ve çöküşün üstesinden gelip modernliğin zorluklarıyla başa çıkabilir. Rahman'ın bu diriltme için önerdiği yorumlayıcı süreç 'Şu anki durumdan Kuran'ın zamanına ve sonra tekrar bugüne' doğru bir 'çifte hareket'. İlk harekette Kuran'ın 'genel ilkeleri, değerleri ve uzun dönemli hedefleri' vahyin sosyo-tarihsel bağlamından ayrıştırılır ve ortaya çıkarılır. İkincisinde bu ilkeler, halihazırdaki bağlam ve zorunlulukları göz önünde bulundurularak, eldeki konulara uygulanır.[45] Kendi cümleleriyle bu:

> Halihazırdaki durumu değerlendirebilmemiz, günceli gerektiği derecede değiştirebilmemiz ve Kuran değerlerini yeni baştan uygulayacak öncelikleri baştan belirleyebilmemiz için bugünkü durumun dikkatli araştırılması ve çeşitli bileşen unsurlarının analiz edilmesi gerekir. Bu çifte hareketin her iki döngüsüne de başarıyla ulaşabildiğimiz ölçüde Kuran'ın emirleri bir kez daha canlanacak ve etkili hale gelecek. İlk görev öncelikli olarak tarihçilerin çalışma alanıyken, ikincisinin gerçekleştirilmesinde sosyal bilimcilerin katkılarından kesin şekilde vazgeçilemez, fakat asıl 'etkili intibak' ve 'etik mühendisliği' işleri ahlakçılara ait.[46]

'Kadının İslam'daki Statüsü: Modern Bir Yorumlama' da,[47] Rahman 'etkili intibak' ve 'etik mühendisliğinin' toplumsal cinsiyet eşitliği ve aile hukuku konularına gelindiğinde neyi zorunlu kıldığını ifade ediyor. Bu Rahman'ın dikkatini bu konuya yoğunlaştırdığı (zaten alıntılanmış olan 1980 aile hukuku reformları üzerine makalesi dışında) tek yer; diğer yerlerde sadece laf arasında bahsediyor. 1982'de başlıca çalışması (İslam ve Modernite) ile aynı yıl basılan bu makale, 'çifte hareket' teorisinin cinsiyet hakları ve aile hukuku reformu alanlarında uygulaması olarak görülebilir. Rahman kendisini 'Müslüman yenilikçi', İslami kaynakların yeni bir yorumlaması aracılığıyla sosyal reform arayışında olan 'Müslüman muhafazakar-gelenekçi liderler tarafından bir çok sosyal olayda sergilenen duruştan ayrışan' kişi olarak tanımlayarak başlar. Rahman İslami yenilikçiliğin 'modern Batı liberalizminin itkisi altında, içinde cinsel konularda somut farklar içerecek şekilde geliştiğini fakat laiklikten keskin şekilde ayrıştığını' savunur.[48] İslamiyet'le bağlantılı olmayan, laikliği (Mustafa

45 Rahman, Fazlur, İslam ve Modernite: Entelektüel bir Geleneğin Dönüşümü (Chicago ve London: University of Chicago Press,1982), syf.5.

46 Rahman, İslam ve Modernite, syf. 7.

47 Hanna Papanek ve Gail Minault (editörler), *Farklı Dünyalar: Güney Asya'da Peçe Çalışmalar* içinde Rahman, Fazlur, ' İslam'da Kadınların statüsü: yenilikçi bir yorumlama', (Delhi: Chanakya Publications, 1982), syf. 285-310. Makalenin gözden geçirilmiş ve kısaltılmış hali daha sonraki bir İslamiyet'te kadınların hakları koleksiyonunda da yayınlandı: Nashat, Guity (ed.), *Kadınlar ve İran Devrimi* (Boulder, CO: Westview Press, 1983), syf. 37-54.

48 Rahman burada farklılıkları açıklamıyor fakat daha sonraki bir makalede Müslüman bir yenilikçinin konumundan bahsederken neyi kastettiğine dair bir ipucu veriyor: ' Kadının özgürleşmesini desteklerken, örneğin, Batının yeni cinsel etikleri ile yaratılan tahribata da kör kalmıyor, özellikle aile kurumunun harab olmasına.' Nigel Bigar, Jamie Scot ve William Schweiker'in (editörler),

Kemal Atatürk'teki gibi) ve toplumsal cinsiyet eşitsizliğini meşrulaştıran ve gerekçelendiren İslami modernizmin 'mahcup yönü' dediği sosyal reformları eşit şekilde eleştirir (syf. 285).[49]

Rahman Kuran'da kadınlar konusundaki yasamanın, İslam önceki Arabistan'da fakir, yetim, kadın, köle ve sürekli borç içinde olanlar gibi toplumun daha zayıf kesimlerinin konumunu güçlendirmek için bir çaba olduğunu ileri sürüyor. Var olan yasaları ve uygulamaları yeniden düzenleyerek ve yenilerini ortaya koyarak Kuran bu grupların sömürülerine bir son vermeyi ve güçlendirmenin önünü açmayı hedefledi. İslam öncesi zamanlarda kadının konumuna dair mahcup tekrarlardan ayrılarak Rahman, kadının konumunun tamamen aşağıda olmadığını iddia ediyor, 'köle kadınlar dahi özgür kadınlan bir kenara bırak köle erkekler gibi para kazanabiliyor ve servet sahibi olabiliyor. Peygamberin ilk eşi Hatice'nin, Peygamberin evliliklerinden önce bir süre onun adına idare ettiği kayda değer bir işi vardı ve evliliklerinden sonra Hatice ona mali açıdan destek oldu' (syf. 286). Fakat kadınlar meta muamelesi de görebiliyordu, 'üvey annesini babasının mirasının parçası olarak alan oğlan kadını kendisiyle evlenmeye zorlayabilir veya kadının malına göz koyarak hayatı boyunca başkasıyla evlenmesini yasaklayabilir' de olduğu gibi (syf. 288). Kadınlar ayrıca, '"erkekliği" (*muruwwa*) kadının namusunun kirlenmemesini gerektiren erkeğin "şerefinin" (*'ird*) odak merkezinde yer alıyordu' (syf. 287). Bu Rahman'a göre, bir erkeğin şerefinin olası bozulmasını önlemenin bir yolu olarak kullanılan kız bebeklerin öldürülmesi uygulamasının arkasındaki yozlaşmış mantık.

Kuran reformlarının kazancı 'kadınların maruz kaldığı bir takım sömürülerin ortadan kaldırılması' oldu: kız bebeklerin öldürülmesi ve dul miras kalması yasaklandı; evlilik, boşanma ve miras hukuku yeniden düzenlendi. Fakat kölelikte de olduğu gibi bu düzenlemeler ataerkiyi kaldıracak kadar ileri gitmedi. Yine de kadınların haklarını genişletti ve konumlarında –sosyal eşitlik olmasa da- somut gelişmeler getirdi. Kadınlar mülk edinmeye dair haklarını koruduar, fakat artık kendilerine mülk gibi davranılmasından kurtuldular; istekleri dışında bir evliliğe zorlanamadılar ve evlilik hediyesini (*mahr*) onlar aldılar; aynı zamanda boşanmaya daha iyi erişim sahibi oldular ve mirastan kadınlara pay ayrıldı.

Cinsiyetler arasındaki asıl eşitlik Kuran'da açıkça işaret ediliyor; kadın ve erkeklerin her ikisinden de ayrı ayrı 'dindarlık ve erdem açısından tam olarak eşit olmaları o kadar kesin doğrulukta ki belirli belgeleme sağlamak gereksiz olur' şeklinde bahsediliyor (syf. 291). Kadının aşağılığından bahseden ve kocalarına itaat etmesi ve tapmasını isteyen sözler Peygamber'e atfediliyor, Rahman bunları çok net olarak 'Kuran'ın dindarlık ve dinle ilgili erdemler ve evlilik ile ilgili söylediklerinin çarpıtılması' (syf. 292) şeklinde ifade ediyor. Kuran kan koca ilişkisinden 'aşk ve merhamet' ilişkisi olarak bahsediyor ve kadının erkeğin ahlaki destekçisi olduğunu ekliyor (30:21). Birbirlerine desteklerini şöyle söyleyerek tarif ediyor, 'onlar (ör: karılarınız) sizin için bir örtüdür ve siz de onlar için bir örtüsünüz' (2:187). 'Örtü' terimi burada birinin zaaflarını hafifleten ve kapatan anlamında. (syf. 293)

Tanrıların Şehirleri: İnanç, Politika ve Musevilik, Hristiyanlık ve İslamiyet'te çoğulculuk (new York: Greenwood Press, 1986), syf 160. İçinden Rahman, Fazlur, 'Islam ve politik hareket: dinin hizmetinde politikalar'.

49 Referanslar Rahman'a, 'Kadınların Statüsü', Papanek ve Minault'da.

Bu tür söylemler bizim bildiğimiz şekliyle Peygamber'in kendi davranışları ile zıtlık oluşturuyor ve bu nedenle reddedilmeli. Peygamberin kanları, ona tapmaktan çok uzak –bütün dini otoritesine rağmen- ondan yaşam için güzel şeyler istediler ve Kuran dedi ki, 'Ey peygamber; eşlerine söyle: "Eğer bu dünyevi yaşamı ve onun güzel şeylerini istiyorsanız, o zaman size refah vereceğim, ama sizin nazikçe gitmenize izin vereceğim (ör: sizi boşayacağım)"' (33:[29]). Kuran'ın kadından istediği iyi bir eş olması ve 'İyi kadınlar, gönülden boyun eğenler ve Allah'ın korunmasını emrettiğini, kocasının bulunmadığı zaman da koruyanlardır' (4:34) diye ekliyor. (syf. 293)

Kur'an cinsiyetler arası eşitsizlikten bahsetmez. Bahsettiği zaman, mantığını anlatır ve bu sosyo-ekonomik etkenlerle ilgilidir. 2:228'de bize denir ki, 'Kadınların, yükümlülükleri kadar meşru hakları vardır. Yalnız erkeklerin kadınlar üzerinde bir derece farkı vardır.' Bu şu demektir, sosyal (dini karşıtı) alanda her iki eşin birbirine karşı hak ve sorumlulukları orantılı iken, erkekler, yine de bir derece üstündür. Bunun mantığı basitçe 'Allah, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir' eklemesini yapan bu ayette belirtilmemiş. Mantık daha sonra ayet 4:34'te verilmiş. (syf. 294) Rahman şu şekilde devam ediyor, bu ayet, erkeklerin 'kadınlar üzerinde yönetici (görece daha üstün) olduklarını çünkü bazı insanların diğerlerini (bazı anlamlarda) geçerek geride bıraktığı ve erkeklerin servetlerini (kadınlar için) genişlettiğini' söylüyor ve kanları kendilerine itaat etmediği durumlarda erkeğe onu disipline etme yetkisini vererek devam ediyor. Yani erkeğe sosyo-ekonomik ilişkilerde üstünlük veren iki mantık var: '(1) erkek "daha mükemmel" ve (2) erkek ev giderlerinin tamamından sorumlu', cinsiyetler arası herhangi bir doğalarından kaynaklanan eşitsizlikten değil (syf. 294). Bu durumda Kuran'ın söylüyor olduğu şey, erkekler birincil sosyal çalışan ve eve ekmek getirenler oldukları için evin bütün giderlerini karşılama ve kadınlarının geçimini sağlama görevi tamamen kendilerine verilmiştir. Bu sebeple erkek, 'kadınların işlerini yönetmeye' ve söz dinlememe durumlarında uyarmaya, yataklarında yalnız bırakmaya ve son olarak yaralanmaya sebep olmadan dövmeye hak kazanmış hale gelmiştir. (syf. 294-5)

Ayet 4:34'ün bu yorumu ile birlikte Kuran'da cinsiyet eşitsizliğinin arkasındaki mantık verildiğinde Rahman iki soru yöneltiyor: kadınlar değiştirmek istese dahi cinsiyet eşitsizliğinin temelini oluşturan bu sosyo-ekonomik roller değiştirilemez midir? Eğer değiştirilebilirlerse, ne kadar değiştirilebilirler? İlk soruya kendisinin cevabı kesin bir hayır, bu eşitsizlikler cinsiyetlerin doğası gereği değildir: bunlar tarihsel sosyo-ekonomik gelişmelerin ürünüdür. Kadınlar bir kere eğitim ve topluma ve ekonomiye katılma hakkını elde ettikten sonra, Kuran'da erkeğin kadına karşı 'üstün' (ayrıcalıklı) olma hali de ortadan kalkar. Fakat ikinci sorunun cevabı, Rahman'a göre o kadar basit değil ve 'kadınlar erkeklerin yaptığı her işi yapmayı istemeli veya buna izin verilmeli mi' konusunda kararsız –'eğer kadınlar ısrar eder ve taleplerini sürdürürse bunu yapabilecekleri ve eninde sonunda yapacaklarını' kabul ediyor olmasına rağmen (syf. 295).

Bununla beraber, hukuk reformlarının diğer bütün sahalarda da kadına eşitlik vermesi gerektiğine şüphe duymuyor; evlilik, boşanma ve mirasa dair klasik fıkıh hükümleri yenilenebilir ve yenilenmelidir de çünkü 'sömürü ve adaletsizliklerin kaldırılması Kuran'ın sosyal alandaki en temel ve acil gerekliliği' (syf. 295). Bu eşitsizlikler şu an ıstırap ve zulmün

sebebi ve bütün insanların eşitliğine dayanan Kuran'ın özüne aykırı.

Ardından çok eşlilik, boşanma, miras, türban yasalarının detaylı tartışmasını yapıyor ve kendi çerçevesinin ana fikrini pekiştiriyor:

> Tamamen kabul etmek gerekir ki bizim temel uzlaşamama noktamız Kuran'ın belirli yasama kurallarının, yaratıldığı dönemin sosyo-tarihsel arka planına göre şartlanmış oluşu ve aslında bu yasamanın içerisinde açıkça belirtilen veya güçlü şekilde kastedilen sosyal hedefler veya ahlaki ilkeler. Bu sosyal hedefler ve ahlaki ilkler ışığında daha fazla yasamanın önü açılmış oluyor. Bu savı sadece Modernist, bir tek çok eşlilik konusuna özgü şekilde kullandı ve genel bir ilke olarak açıkça tanımlamadı. (syf. 301)

Rahman yasal reformun Müslümanlık bağlamında kadınların statüsünü değiştirmede ancak sosyal değişim için gerekli şartların var olması durumunda etkili olabileceğini vurgulayarak tamamlıyor. Sadece o durumda Kuran'ın genel anlamda ve özel olarak kadınlar için, hedeflediği sosyal adalete ulaşılabilir; aksi taktirde başarı sınırlı, geçici ve bazı sosyal gruplara özgü olarak kalacaktır. (syf. 308).

ŞİMDİ NEREDEYİZ: YENİ BAĞLAMLAR VE YENİ SORULAR

Yirminci yüzyılın iki farklı anında ortaya çıkan al-Tahir al-Haddad ve Fazlur Rahman'ın bu öncü metinleri, İslami bir çerçeve içerisinde aile hukukunun eşitlikçi oluşturuluşuna bir zemin hazırladı. Gündeme getirdikleri konular hala bizimle beraber ve hala Müslüman aile hukukunu yeniden şekillendirme ve tanımlamaya dair güncel tartışma ve mücadelelerle ilgili, fakat son yüzyılın sonuna doğru yaşanan iki gelişme bu tartışmaların bağlamını ve tonunu değiştirdi.

İlki, politik İslam ve şeriatın ideolojik kullanımının başarısı Müslümanlar açısından din, hukuk ve politika arasındaki ilişkileri dönüştürdü. 'Şeriata dönüş' sloganı pratikte toplumsal cinsiyet ilişkileri ve aile ile ceza hukukunun bazı alanlarını klasik fıkıh hükümlerine göre çevirip devlet politikası haline getirme girişiminden daha fazlasına karşılık gelmiyor. Geç sömürgeci dönemlerde ve hemen sömürge ertesi yüzyılın ortalarında, Müslüman bağlamdaki kadın aktivistler İslamiyet'i gitgide ataerki ile tanımlamaya ve İslamiyet tarafından hakim olunan bir yasal rejim ve yönetim altında bu sloganı ortadan kaldırmanın mümkün olmayacağından korkmaya başladılar. Şimdilerde, ne zaman İslamcılar güç veya etkinlik kazansa –İran, Sudan, Pakistan ve Malezya'daki gibi-, politikaları aktivistlerin korkularının ne kadar geçerli olduğunu kanıtladı. Ataerkil hükümleri 'Allah'ın Kanunları' olarak, gerçek 'İslami' yaşam tarzı olarak tartışarak kadınların yüzyılın başlarında elde ettiği yasal kazançları tersine çevirmeye çalıştılar; daha önceki aile hukuku reformlarının unsurlarını parçaladılar ve cinsiyete göre ayrışma ve kıyafet zorunlulukları gibi ahlak yasaları getirdiler.

Fakat bu İslami önlemler bir takım hesaplanmamış sonuçlar doğurdu: bunlardan en önemlisi, birçok ülkede, klasik fıkıh metinlerini saklandığı yerden çıkardı ve daha önce

benzeri görülmemiş eleştirel araştırma ve toplumsal tartışmaların ortasına attı. Müslüman kadınlar böylelikle şeriatın ataerkil okumaları ve fıkıh metinlerinin cinsiyet önyargılarına dair eleştiriyi sürdürmenin daha önce mümkün olmayan –içeriden- yollarını buldular. Aynı zamanda, Müslüman reform düşünürlerinin yeni bir dalgası İslami zorluklara cevap vermeye ve İslami yasal düşünceyi başka zeminlere çekmeye başladı. Daha önceki reformistlerin çabaları üzerine inşa ederek ve kavramsal araçlar ve bilginin diğer alanlarına dair teoriler kullanarak daha çok çıkarımsal-epistemolojik teoriler geliştirdiler. Din (*din*) ve dini bilgi (*ma'rifat-e dini*), şeriat ve fıkıh, veya Kuran'ın asli ve tesadüfileri arasındaki fark gibi kavramsal araçları İslam'ın kutsal metinlerinin geleneksel yorumlamalarının sınırlarını esnetti. Eski teolojik tartışmalara dönüldüğünde, kanunculuk baskın hale geldiğinde ve madde ve ruha göre hukukun oluşumuna öncelik verdiğinde çakışan akılcı yaklaşımı yeniden gözden geçirdiler.[50]

İkinci gelişme, Müslüman bağlamında toplumsal cinsiyet politikaları ve hukuki reform alanlarında yeni bir dönemin başlangıcına götüren ulus aşırı feminizm ve kadın gruplarının genişlemesi ile STK'ların ortaya çıkışı oldu. Yirminci yüzyılın ilk kısmında kadınlar aile hukukunun yazılması ve reformu süreçlerinde ve etrafındaki tartışmalarda çoğunlukla yoklardı. Fakat yüzyılın sonlarına gelindiğinde Müslüman kadınlar hukukun sadece nesnesi olmayı reddediyor ve konuşma, tartışma ve kanun yapım aşamalarında aktif katılımcı olma haklarını talep ediyorlardı. Müslüman toplumlarda kadının değişen statüsü ve diğer sosyo-ekonomik zorunluluklar, öncekine göre çok daha fazla kadının eğitim aldığı ve çalıştığı anlamına geliyor. Kadınların hakları bugüne kadar insan hakları söyleminin bir parçasıydı ve insan hakları sözleşmeleri ve belgeleri, özellikle CEDAW, kadınlara taleplerini bir çerçeveye oturtacak yeni bir dil kazandırdı.

Bu iki gelişmenin çakışması aktivizm ve tartışma için yeni bir alan yarattı. Hem tanınmış dini yetkililer (*fuqaha*) hem de farklı yorum ve gündemleri olan– özellikle kadın bilimcileri ve sıradan insanlar- tartışmalara ve eksi ve yeni yorumların, *qiwāma* gibi kilit kavramların eleştirisine katılmaya başladı. Şeriatın eşitlikçi yorumlamasını savunan Müslüman reformistler ve kadınlar her zaman vardı, fakat ancak 1980'lerde eleştirel feminist

---

50 Bu anlamda, Mohammad Arkoun, Khaled Abou El Fadl, Nasr Hamid Abu-Zayf, Mohammad Mojtahed Shabestari ve Abdolkarim Soroush gibi yeni dalga Müslüman düşünürlerin çalışmaları çok büyük önem ve alakaya sahip. Arkoun için bakınız Taji-Farouki: *Modern Müslüman Entelektüeller*, syf. 125-67 içinde Gunther, Ursula, ' Mohammad Arkoun: İslami düşüncenin radikal yeniden değerlendirmesine doğru'; Abou El Fadl için bakınız *Allah'ın Adına Konuşmak: İslam Hukuku, Yetkisi ve Kadınlar* (Oxford: Oneworld, 2001); Abu-Zayd için bakınız Taji-Farouki: *Modern Müslüman Entelektüeller* içinde sayfa 169-92 Kermani, Navid, 'Vahiyden Yoruma: Nasr Hamid Abu- Zayd ve Kuran'ın edebi çalışması'; Soroush için bakınız İslam'da Mantık, Özgürlük ve Demokrasi: 'Abdolkarim Sorush'un Temel Yazıları, Mahmoud Sadri ve Ahmed Sadri'nin kritik girişleri ile çevrilmiş ve editlenmiş (Oxford: Oxford University Press, 2000) ve makaleler kendi websitesinde bulunabilir (http://www.drsoroush.com/English.htm), ve toplumsal cinsiyete dair fikirleri için bakınız Mir-Hosseini, Ziba, İslam ve Toplumsal Cinsiyet: Çağdaş İran'da Dini Tartışma (Princeton: Princeton University Press, 1999), bölüm 7; Shabestari için bakınız Taji-Farouki'nin *Modern Müslüman Entelektüeller* içinde syf. 193-224, Vahdat, Farzin, ' İran'da devrim sonrası modernite: Mohamad Mojtahed Shabestari'nin öznel tefsiri, ve makaleler ve görüşmeler için Qantara.de (http://qantara.de/webcom/show_article.php/_c-575/i.html).

sesler ve çalışmalar Müslüman hukuk geleneği içerisinden 'feminist' etiketini hak eden, dini bilginin içerisine toplumsal cinsiyeti bir düşünce kategorisi olarak ekleyen bir analiz ile sürdürülen yeni bir yazın olarak çıktı. Bu tür yazının öncü yazarları arasından Azizah Al-Hibri, Riffat Hassan, Amina Wadud ve Fatima Mernissi;[51] şimdi yeni çığırlar açan başkaları tarafından takip ediliyorlar.[52] 'İslami feminizm' diye adlandırılan bir toplumsal cinsiyet söylemi olan yeni bir bilinç ortaya çıktı.[53] İslam'daki yeni feminist bilimcilerden enerjisini alan bu söylem, yeni teknolojilerin, özellikle internetin, hızlı yaygınlaşmasıyla daha da destekleniyor ve bu yeni teknolojiler değişim kampanyalarını harekete geçirme potansiyellerini düzenli olarak gösteriyorlar.

Gelenekle içeriden ilişkilenmekle İslam'da bu yeni feminist sesler ve bilim insanları, dini bilgi ve yasa reformu üretim sürecine kadınların endişelerini ve seslerini yerleştirmeye başladılar. Bunu yaparak Müslüman aile hukuku ve Müslüman hukuk geleneği tartışmalarındaki iki boşluk arasında köprü oluşturabilirler. İlki, Müslüman dini alimlerinin büyük bir kısmı cinsiyet körü, genellikle feminist teorileri yok sayıyorlar ve düşünce kategorisi olarak toplumsal cinsiyetin öneminden habersizler. İkincisi, ana akım feminizm ile aynı çizgide, Müslümanlık bağlamındaki birçok kadın hakları aktivisti ve kampanya yürüten insanlar, dini çerçeve içerisinden çalışmanın üretken olmadığını bir süredir göz önünde bulundurdukları için; sadece insan hakları bakış açısı içerisinden çalışarak herhangi bir din temelli tartışmadan kaçınıyorlar. Feminizmin, bilginin her dalında ve dini gelenekte kadına dair ne bildiğimiz ve nasıl bildiğimizi inceleyen epistemolojik bir yanı da olduğunu göz ardı etme yönelimleri var. Bu bilgi sadece meşruiyetini dinden alan yasalar ve uygulamalar üzerine ışık tutmakla kalmıyor, ayrıca Müslüman hukuk geleneğinde kurumsallaşmış ataerkiyi içeriden bir zorlamaya izin veriyor.

Son olarak, feminist ilmin yirmi birinci yüzyıl Müslüman aile hukuku tartışmaları üzerindeki etkilerini değerlendirmeden önce bu bölümde benim anlatı ve

51 Daha önceki çalışmaları: İslam ve Kadınlar, Uluslararası Forumda Kadınların Çalışmaları özel sayısı 5/2 (1982), syf. 201-19 Al-Hibri, Aziza, 'Bir İslami kadın tarihi çalışması: bu karmaşaya nasıl geldik?'; Arvind Sharma ve Katherina Young (ed.), *Feminizm ve Dünya Dinleri* içinde Hassan , Riffat'ın 'İslam'da Feminizm' (New York: State University of New York Press, 1999), syf. 248-78; Mernissi, Fatima, *Kadınlar ve İslam: Bir Tarihi ve Teolojik İnceleme*, Mary Jo Lakeland çevirisi (Oxford: Blackwell,1991); Wadud, *Kuran ve Kadın*.

52 Örneğin bakınız Omid Sadi (ed.) İlerici Müslümanlar içinde Ali, Kecia, ' İlerici Müslümanlar ve İslami İçtihat: Evlilik ve boşanma hukukuyla önemli ilişkilenme ihtiyacı' (Oxford: Oneworld, 2003), syf. 163-89; Barlas, Asma, *'İslam'da 'Kadınlara İnanmak': Kuran'ın Ataerkil Yorumlarını Tersine Okumak* (Austin: University of Texas Press, 2002); Shaikh, 'Yorumsal şiddet'; Mühendis Asghar Ali, İslam'da Kadınların Hakları (London: Hurst, 1992); Jawad, Haifaa, İslam'da Kadınların Hakları: Özgün bir Yaklaşım (London: Macmillan 1998); Mir-Hosseini: 'Toplumsal Cinsiyet İnşası'; Yvonne Haddad ve John Esposito (ed.) İbrahim'in *kızları: Musevilik, Hristiyanlık ve İslamiyette Feminist Düşünce* içinde Sonbol, Amira El-Azhary, 'Kadınları ve İslamı Yeniden Düşünmek' (Gainesville: University of Florida Press, 2000); Anwar, *Aranıyor*.

53 'İslami feminist' terimini 1979 Devrim'inden bir on yıl sonra İran'da yükselen yeni toplumsal cinsiyet bilincine işaret etmek için ilk kullananlar arasındaydım. Mani Yamani (ed.), İslam ve Feminizm: Yasal ve Edebi Bakış Açıları içindeMir-Hosseini, Ziba, ' Sınırları esnetmek: Devrim ertesi İran'da şeriatın feminist bir okuması' (London: Ithaca, 1996), syf. 285-319. Yine de, daha yakın zamanda taşıdığı ağır politik ve retorik yükünü göz önünde bulundurunca, analitik ve tanımsal araç olarak faydasını sorguladım. Aynı yazar, '"İslam" mı "Feminizm" mi'nin Ötesinde' syf. 67-77.

savlarının içinde geçen iki unsuru bir araya getirmeme izin verin. İlki, yirminci yüzyıl süresince adaletin küresel algılayışında içselleşmiş toplumsal cinsiyet eşitliği fikri, Müslüman hukuk geleneğini değişken başarı oranlarında bir 'epistemolojik krize'[54] soktu. İkincisi, kırılma noktası İslam'da 'istenmeyen çocuk' olarak başka bir yerde bahsettiğim feminist ses ve alimlerin ortaya çıkışı ile yüzyılın son yirmi yılında geldi. İslamcıların şeriatın ataerkil yorumlarını politikaya dönüştürme girişimleri teoloji, hukuk ve politika arasındaki bağları daha da şeffaf hale getirdi. Bu da Müslüman hukuk geleneği ve feminizm arasında yapıcı ve anlamlı diyaloglara yolu açan Müslümanlar arasında yeni aktivizm biçimlerine ve yeni söylemlerin ortaya çıkmasına sebep oldu.

İslami çalışmaların içine feminist teori ve toplumsal cinsiyet çalışmalarının anlayışını getiren İslam'daki feminist alimler yeni sorular sorabilmemizi sağladılar. Örneğin *maqāṣid* yaklaşımı birçok Müslüman reformist düşünürün yaratıcılığını yakaladı:[55] bu yaklaşımın toplumsal cinsiyet eşitliğini arayanlara sağlayabileceği ne var? *Qiwāma* kavramının sürdürülmesi gereken olumlu öğeleri de var mı? Nafaka ve itaat arasında klasik fıkıh tarafından olumlanan bağlantı tekrar nu tanımlanmalı yoksa kırılmalı mı? Şeriatın korumayı hedeflediği en temel gerekliliklerden biri *nasl*: nesil, aile; şu ana kadar bu ataerkil yapıda oldu. Şeriat temelli yasalar ne tür bir aileyi korumayı hedefliyor? Kadınlar ve aile açısından eşitlik ve adalet ne anlama geliyor? Evlilikte tamamen aynı hak ve sorumluluklara sahipler mi? Diğer bir deyişle, yasal eşitlik kadınlar ve aile için iyi bir şey mi?

Bu sorular feminist ilimdeki tartışmaların merkezinde yer alıyor. Eşitliğin 'resmi' modellerinden farklı kadınların değişen ihtiyaçlarını ve karşılaştıkları doğrudan ve dolaylı ayrımcılıkları hesaba katan 'asli' modellerine geçiş yaşandı.[56] Eşitliğin çoğu zaman sadece cinsiyetler arası tersine çevrilebilirlik ve karşılaştırmayı gerektiren resmi modeli kadınların erkeklerle aynı düzlemde haklarından faydalanmalarını illa sağlamıyor. Feminist yasal teorisyen Catherine MacKinnon bize bu tür bir eşitlik modelinin neden yanlış öncüllere dayandığını anlatıyor: her iki cinsiyet için ne başlangıç noktası ne de oyun sahası aynı.[57]

---

54 Bu kavramı her mantıksal arayış bir öğrenme geleneğinin içinden gelir ve bu gelenek epistemolojik krize, kendi mantıksal anlamlandırma standartları tarafından, uyumsuzluklar artık mantıkla çözülemediğinde ulaşır diyen filozof Alasdair MacIntyre'dan ödünç aldım. Bu eğer gelenek hayatta kalacaksa o geleneği eninde sonunda dönüştürecek içsel bir eleştirinin yükselişini başlatır. Ancak bundan sonra o arayış geleneğindeki düşünür ve üreticiler yavaş yavaş geleneğe yabancı olan o fikri cevaplandırmaya ve uzaklaştırmaya başlarlar. Bakınız MacIntyre, Alasdair, *Kimin Adaleti? Hangi Mantık?* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1988), syf. 350-2; aynı yazarın, Christopher W. Gowans(ed.), *Ahlaki Anlaşmazlıklar: Klasik ve Çağdaş Okumalar* içinde 'Geleneklerin mantığı' (London, Routledge, 2000), syf. 204-16. MacIntyre'ın adalet teorisi ve toplumsal cinsiyeti göz ardı etmesinin eleştirisi için aynı yazarın *Adalet, Toplumsal Cinsiyet ve Aile*'si içinde bakınız Okin, Susan Moller, 'Kimin gelenekleri? Hangi anlayış?' (Princeton: Princeton University Press, 1987), bölüm 3.

55 'Şeriat'ın hedefleri'; açıklama ve tartışma için bakınız Khalid Masud'un bu sayıdaki bölümü.

56 Örneğin bakınız Scott, Joan, 'Eşitlik mi farklılık mı sorusunu yıkmak: veya, feminizm için post yapısalcı teori kullanımları' *Feminist Studies* 14/1 (1998), syf. 33-50; Fredmani Sandra, 'Eşitliği sağlamak: sürekli eşitlik ve bunu sağlamak için olumlu görev', *South African Journal of Human Rights* 21 (2005), syf. 163-90.

57 MacKinnon, Catherine, *Devletin Feminist Teorisine Doğru* (Boston: Harvard University Press, 1989).

Kadınların erkeklerle sosyo-ekonomik kaynaklara ve politik fırsatlara aynı erişime sahip olmamasının yanında, kadınlar homojen bir grup da değiller; yasal eşitsizliği ve ayrımcılığı aynı şekilde tecrübe etmiyorlar ve sınıf, yaş, ırk ve sosyo-ekonomik durumların hepsi önemli etkenler. Kısacası, Fırsat ve sonuç eşitliğinin sağlanabilmesi için ne tür kanunlar ve yasal reformlar gerekir? Örneğin CEDAW eşitliği tanımlamaz; onun yerine hükümleri ayrımcılığı ortadan kaldırmaya yöneliktir ve burada doğru bir şekilde terk dilini benimser. Müslümanlık bağlamında İslami söylemde hukukun üstünlüğü ve fıkıh ile kültürel aile modelleri arasındaki bağlantı verildiğinde bu tarz bir dil ne kadar faydalıdır? Bu *qiwāma* kavramını nasıl tanımlarsak tanımlayalım özünde bulunan 'koruma' ve 'hakimiyet' arasındaki gerilime en iyi yaklaşım mıdır? İslami ve geleneksel söylemlerde *qiwāma* 'korumanın' bir göstergesi olarak sunuluyor, ayrımcılığın değil; bu tarz bir yaklaşım *qiwāma*'nın 'hakimiyet' tarafına ve yaşanan gerçekler ve kadınların deneyimlerinden ziyade ideolojik ve varsayımsal vakaları temel alan mahcup olmayan savlara dikkati çekebilir.

Bu soruların cevaplarına arayış bizi İslami yas geleneğinin gerçekliğinin dışına, insan hakları hukukuna, feminist yasal teorisine ve diğer yasal geleneklerde aile hukuku reformu tecrübelerine götürüyor. Yirminci yüzyılda eğer al-Tahir al-Haddad ve Fazlur Rahman gibi alimler klasik fıkıh ve adaletin modern kavramları arasındaki boşluğa İslami kutsal metinlerin eşitlikçi bir yorumu için sağladıkları çerçeve aracılığıyla köprü kurduysa, yirmi birinci yüzyılda da İslam'daki feminist sesler ve alimler Müslüman hukuk geleneği ile bir diyalog yolu açtılar. Fakat anlamlı ve yapıcı bir diyalog ancak iki tarafın da birbirlerine eşit ve saygıyla davrandığı, birbirlerinin savlarını dinlemeye hazır olduğu ve gerekli durumlarda konumlarını değiştirebilecekleri hallerde oluşabilir. Bu bizi bir kez daha güç ilişkileri alanına götürüyor; teolojik olan haliyle –ve yoğunlukla- politik de, tıpkı kişisel olanın politik olduğuna dair feminist anlayıştaki gibi.

Çeviri: Cansu Albayrak [58]

58 Çevirmen Notu: Ayetlerden alıntı yapılan yerlerde Diyanet İşleri Başkanlığı'nın resmi çevirileri kullanılmıştır.

İslami feminizm: yeni bir feminist hareket veya kadınların haklarını elde etmesi için bir strateji?

Amal Grami

Arada sırada yenilikçilik karşıtı akım 'İnsan Haklarının İslami Beyannamesi', 'İslami Demokrasi', 'İslami Sosyalizm' benzerleri gibi yeni ve sorgulamaya açık kavram ve terimler ortaya atıyor. Fakat bu tür yeni yapılanmaların oluşturulması bu akımla sınırlı değil: İslam dünyası, İslamiyet'le ilgili 'İslamofobi', 'cinsiyet cihadı' ve diğerleri gibi kavram ve terimlerin hücumuna maruz kalan tarafta yer alıyor. Bunların en günceli; 'kimliklerini, dinleri ve kültürlerine uygun düşen daha modern bir tarzda yeniden tanımlama' arayışında olan bütün Müslüman kadınları bir araya getiren sınır-ötesi bir hareket olarak tanımlanan 'İslami Feminizm' (Yazbek Haddad ve Esposito 2003, 13). Dahil olan kadınlar hakları konusunda ısrarcılar ve sert köktencilik uğruna bunları kurban etmeyi reddediyorlar.

İslami Feminizmin coğrafi alanı, harekete katılmaya karar veren farklı evveliyat ve mesleklerden gelen bireysel kadınlara ek olarak Kuzey Amerika, bir grup Asya, Afrika, Arap ve Avrupa ülkelerini kapsayacak şekilde genişledi. Bu kadınların bir kısmı sömürgeci güçler altında yaşadı ve ulusal mücadelelere şahitlik etti, diğer kısmı etmedi; bazıları türbanlı, bazıları değil; bazıları Müslümanlığın kalbinden; bazıları diasporadan; bazıları Arap Müslümanları, bazıları değil. Hareketin liderleri bu çeşitliliği, laik feministler ve İslami aktivistlerin sıklıkla birbirleriyle sorun yaşadığı olgusundan hareketle, kadın sorunları üzerine farklı evveliyatlardan gelen aktivistler arasında engel oluşturan psikolojik bariyerin kırılışını sembolize eden bir değer olarak gördüler. Ayrıca, hareketin liderleri hem Doğu hem Batı dünyalarında kuruluşunun bir erdemi olarak İslami Feminizmin Doğu-Batı ikiliğinin üstesinden gelmekte başarılı olduğuna inanıyorlardı.

Hareketin üyelerinin[1] yazıları ve ifadelerini takip edenler farkeder ki bazıları açıkça

1 Bu harekete bağlı olanlar arasında 1992'de kurulan *Zanan Dergisi*'ni üreten Iran'daki bir grup İranlı erkek ve kadın var. Grup Shahla Sherkat, Ziba Mir-Hosseini, Afsaneh Najmabadi ve Val Moghadam ve Nayereh Tohidi gibi bir çok Diasporadaki İranlı kadını içeriyor. Ayrıca Amerika'da Amina Wadud Mohsen, Leila Ahmad, Aziza al-Hibri; Pakistan'da Asma Barlas ve Arifa Mazhar; Türkiye'de Yeşim Arat, Feride Acar ve Nilüfer Göle; Fas'ta Fatima Merinissi, Asma Lamrabet ve

harekete bağlılıklarını açıklıyor ve hedeflerine inanıyorken diğerleri temel ilkelerini kabul ediyor fakat isminden utanıyor ve konumlarını gerekçelendirmeye çalışıyorlar. Yine de, farklı saha tecrübelerine[2], coğrafi ve kültürel evveliyatlarına rağmen, bu kadınlar eğitimden en çok fayda sağlayan nesle ait olmaları ve dolayısıyla haklarının farklı seviyelerde olsa dahi farkında olmaları etrafında birleşiyorlar.

TERİMİ YARATMAK VE OLUŞTURDUĞU PROBLEMLER

Bazıları politik, bazıları ideolojik veya kültürel bir kaç etken hareketin yükselişine katkı sağladı ve içinde barındırdığı çeşitlilik her biri ev sahibi ülkelerdeki farklılıklarla açıklandı. Bu çeşitlilikler:

- O ülkede kadınların eğitim, işgücüne katılım ve özellikle dini bilgide genel kavrayış seviyesi
- Feminizmin, uygulamasına dair sorunlara ek olarak ilkelerinin gözden geçirilmesini ve aslında bazı etkinliklerin sınırlandırılmasını talep eden sesler nedeniyle sadece bir kaç ülke ile sınırlı kalması durumu
- Feminist aktivistlerin kendi aralarındaki farklardan; geniş dağılımları ve çok farklı ideolojik eğilimleri, açıkladıkları hedef ve stratejilerinden kaynaklanan problemler de mevcut.

İslami Feminizmin yükselişine öncülük eden faktörler arasında:

- Kamusal alanda hakimiyet sağladıkça ve bütün devlet kuruluşlarının içine sızdıkça sürekli genişleyen İslami hareketler ve kadınların ilgisini çekmekteki başarıları. İslami devlette kadının rolü ve statüsüne nazaran cesur ve karşıt tarzları ile bilinen yeni nesil İslami kadınlar mevcut. Kadın aktivistler, İslamiyet'in, Birleşmiş Milletler tarafından kurulan kadınlar için insan hakları ilkeleri ile uyum içerisinde olduğu konusunda ısrarcılar ve bu hakları ele almakta ya da veya kadının hem aile içinde hem de genel olarak toplumdaki statüsünü geliştirmekte başarısız olduğunu düşündükleri yaygın olan kadın özgürlüğü hareketi konusunda şüphe uyandırıyorlar.
- Müslümanlar arasındaki hissiyat 'medeniyetler çarpışmasının' Batı ve İslam arasında, özellikle Müslümanların azınlık olduğu ülkelerde şiddetlenmesi.
- İtaatkar Müslüman kadınların hoşgörülü İslamiyet'i, kadınların onurunu kırmaktan çok onurlandıran bir İslam, destekleyen küresel bir feminist hareket aracılığıyla kökten dinciliğe direnme arzusu (özellikle Taliban rejiminin kadına davranışları ve terörizmin yaygınlaşması sonucunda).

Rachida Ait Himmich; Mısır'da Amani Saleh, Hind Mustafa ve Omaima Abou-Bakr, ve Malezya'da 'İslam'da Kız Kardeşler' bir grup erkeğe ek olarak hareketi destekliyorlar.

2 Hareketin yandaşları arasında İslami ve yasal çalışmalar, siyasi bilimler ve sosyoloji uzmanları yer alıyor.

Dünya çapında kadınlar ve bazı adil ve tarafsız erkekler arasında güçlü ve büyüyen bir algı var; geleneksel tarihsel sosyal alanlarda kadınlara karşı çok keskin bir adaletsizlik ve ayrımcılık var. (Saleh 2002,17)

Laik feminizmin gitgide azalan sayıda destekçisi ve Müslüman toplumlarda bu kavramla bağlantılı görülen bozukluklar sebebiyle yeni ve genç üyelerin istihdam edilmesindeki zorluklar. Feminizm, toplumları Batılılaştırma ve var olan sosyal, kültürel ve politik ayarlamaları değiştirme niyetinde yabancı ve Batılı bir kavram olarak görülüyor. Batılı feministlerin çeşitli Birleşmiş Milletler ve diğer kuruluşlar aracılığıyla İslami toplumlara karışmalarının bir bahanesi olarak görülüyor, bu algı feministlerin genel toplumdan ayrıştırılmasıyla sonuçlanıyor.

- Birçok ülkede kadın sivil toplum örgütleri artık etkili bir güç olmaktan çıktı; seçkinci kalıyorlar ve fon sıkıntısı ve zayıf kamusal destekten muzdaripler. Dini kaynaklar üzerinde uluslararası kuruluşlara otorite önceliği vermekle suçlanıyorlar. Ayrıca etkinliklerini kısıtlayan merkezi yetkililer tarafından gözetim altındalar.
- Kendi din ve ülkelerine karşı düşmanlık beslemekle ve Batı emperyalizmi ile işbirliği yapmakla suçlanan bir grup feminist ve solcu lider tarafından hissedilen hayal kırıklığı, bazı kadınları başka ideolojilere yönlenmeye zorluyor.[3]

'İslami Feminizm'[4] kavramını feminizmin tek başına belirli, net ve üzerinde anlaşılmış bir tanımı olmaması nedeniyle tanımlamak zor. İslami harekete bağlı araştırmacılar bu probleme gerekli dikkati vermediler; en fazla söylenebilecek şey terimin 'kadın –female-' kökünden geldiği ve kendisine görev atanmış bir takım rol ve amaçların olduğu. Bu, toplumu ve tarihi analiz etmek için bir mekanizma ve kadınlara yönelik var olan adaletsizlikleri düzeltmek için bir araç. Aynı zamanda var olan sosyal yapıları değiştirmeyi hedefleyen yenilikçi bir strateji.

'İslam' terimi benzer şekilde belirsiz ve bu bağlamda feministlerin bununla tam anlamıyla neyi ifade ettiklerini bilmeyi araştırmacılar için zorlaştıracak şekilde kötü tanımlanmış. İslam'ın dini öğretisi mi, dinin tarihsel uygulaması mı yoksa metinlerin okunuşu aracılığıyla tasavvur edilen İslam mı?

İslami Feminizm etrafında şekillenen söylemi takip edenler, aktivistler arasındaki İslami Feminizmin karşılığı olarak kullanılan Arapça terimin farklılığını görmezden gelemezler. Amani Saleh kendisini 'dişil kişiliğe bağlılıktan önce doktrine bağlılık' temelli İslami Feminizme ait olarak tanımlıyor (Saleh 2004). Bir grup araştırmacı 'Feminist İslam' terimini kullanıyor, öte yandan diğerleri çalışmaları için İslami Feminizm'i yeğliyor.

Alternatif olarak, İslami Feminizm terimine itirazlar, laik feministlerin çok farklı tarihsel kayıtlarına dayanarak feminizm ve İslam arasındaki herhangi bir bağı reddetmesinde görül-

3 İslamcı yazar Safina Kazem, bir feminist karşıtı ve Feminist ilkelerin aşırı eleştirmeni haline geldi (Chatty ve Rabo [1997] 2001, 239).

4 Margot Badran terimi 1999'da kullandı (Badran 1999).

ür. Dahası, bazı kadın araştırmacılar feminizm kavramını İslam kültürüne dayandırmaya çalıştıysalar da bu süreç sadece alakasız yetkilileri her iki kavrama ve aralarındaki uyumsuzluğa dair bilgilendirmeyle sonuçlandı. Feminizm mücadele hareketinin içinde dini birleşmeyi reddeden uluslararası, yasal bir sivil hareketken İslam dini bir öğreti. Bir inanç ile bir yasa hareketi nasıl uzlaştırılabilir? Bazıları bu iki zıddın birleştirilmesinin uygunsuz ve sorumsuzca olduğuna inanıyor (bakınız Moghadam 2000).

Bu anlamda itiraz edenler sadece laik feministler değil; bir grup İslami aktivist de harekete verilen ismi Batı feminizminin Müslüman toplumların kültürel ve sosyal gerekliliklerine uyumsuzluğunu gerekçe göstererek reddediyor. Biz feminizme İslami bir karakter kazandırmaya çalışsak dahi, İslami Feminizm terimi Batı'da ortaya çıktığı ve daha sonra Arap dünyasına dayatıldığı için bile hala uygunsuz kalmaya devam eder. (abu-al-Sibaa' 2006). Heba Rauf Ezzat (2008) hareketin kadınların İslam'ın onlara verdiği haklarına ulaşamadığına dair alt tezleri ve inançlarını kabul ediyor, fakat İslami Feminizm terimini, kendi görüşünden, feminizmi dinle zıtlık içerisinde gördüğü ve Batının baskılama, sömürgecilik ve hegemonya anlamında temsil ettiklerinin bir parçası olduğu için reddediyor. İslami Feminizm teriminin 'İslami Kadınların Hareketi' olarak değiştirilmesini öneriyor. Aziza al-Hibri'nin konumu, İslami umumi oluşuma ait olma ve kadının bakış açısını ifade etme istemiyle kendisini Amerikan feministlerinden ayrıştırmak için verdiği temkinli çabaları ile Heba Rauf Ezzat'ınkinden farklı.

Bu nedenle, İslami Feminizm terimi aşağıdakilerin de arasında olduğu birçok teorik sorunu ortaya çıkarıyor:

- Eğer Batı feminizmi hepsi kendi bir takım karakteristikleri ve teorileriyle bir çok tarihi aşamadan geçtiyse ve sonra Liberal Feminizm, Sosyalist Feminizm, Radikal Feminizm ve Çevreci Feminizm gibi daha özgül dallara ayrıldıysa, o zaman biz Arap dünyasında hangi feminizmden bahsediyoruz? Eğer İslami Feminizm derken Müslüman kadınları ilgilendiren bir şeyi kastediyorsak, bu durumda kuruluşu hem Batı hem de Arap feminizmi gidişatında bir kaymaya mı işaret eder?
- Eğer feminizm kadının bağımsızlığını kanıtlamayı hedefleyen, hayattaki rollerini vurgulayan ve haklarını savunan bir sosyal hareket olmadan önce, özünde sosyal hedefleri olan politik bir hareket idiyse, 'Feminizm' kavramı üzerine 'İslami' tarifini eklemek, hareketin etkinliklerini sınırlama ve teorik çerçevesinin kapsamını Müslüman toplumlarda yürürlükte olan vizyonlara uyacak şekilde sınırlandırma girişimine mi işaret eder? Batı ve İslami toplumların her biri, kendi belirli karakteristikleri ve köktenciliğin bir yaşam olgusu halinde olduğu güncel tarihi bağlamlarına en iyi uyan kendi feminist biçimine sahip.
- İslami Feminizm anlayış ve yanlış anlayış5 konularına işaret eder, bir yan-

5 Köktenciler feminizmi *hijab*'tan kurtulmaya, açılmaya bir çağrı olarak, erkekler ve kadınlar arasında sosyal ilişkilere izin veren, kadınları Müslüman inanç ve davranış kodlarına uymaktan azat edecek, boşanmayı sınırlayacak, çoklu evlilikleri yasadışı hale getirecek, mirastan eşit pay talep

da Batı terminolojisini kabul eder ve alır, diğer yanda kendi doğal yaşam alanından çıkarır ve onu kucaklayan farklı çevrelerde geçirdiği değişimleri fark eder. Bu durumda bu kavram Arap Kültürel Yaşam Alanına mı uyumlulaştırılmalıdır?

- İslami Feminizme bağlı olan Müslüman göçmen kadınlar ifade, düşünce ve inanç haklarını ve tam ve eşit vatandaşlıklarına saygı duyan sistemler altında eriştikleri kazançlarını savundukları takdirde, şu anda Arap ülkelerinde hüküm süren İslami söylemle kendilerini ne kadar ilişkilendirebilecekler? Bu İslam'ın çeşitli tarzlarının varlığı ve bir tarafta Avrupa ve Amerika İslamiyet'i diğer tarafta Arap İslamiyet'i arasındaki farklılıklara dair sorunları ortaya çıkarmayacak mı?
- Eğer terim üzerindeki farklılıklar özellikle Arap dünyasında karışıklığa ve netlik yoksunluğuna sebep olduysa, terminolojiye dair farklar, mutlaka toplum ve kadın aktivistler arasında var olan uyumsuzluklara dayalı vizyon ve hedefler farklılıkları anlamına mı gelir?

TEORİLER VE AÇIKLANAN HEDEFLER

Kadın araştırmacılar hukuki ve ahlaki yetkinin kaynağının, uluslararası insan hakları ilkelerine dayanmasına ek olarak, tek Kuran mı yoksa hem Kuran hem sunna (uygulama kuralları-sünnet) birlikte mi olması gerektiği üzerinde anlaşmazlık içerisindeler. İslami feminizmin teorik çerçevesinin temellerinden bazıları aşağıdadır ve bu liste çeşitli etkenlere dair mutlaka fikir veya ölçü birliği oluştuğu anlamına gelmez:[6]

- Kadınının özgürleşmesi konusuna işaret edilerek teorik çerçevenin reddedilmesi: Müslüman kadınlar Batı tipi ideal kadınla özdeşleşmeksizin kendini özgürleştirmeye yetkindir.
- Ataerkil geleneklerin İslamiyet yerine *Jahiliya* döneminden (Arap tarihinde İslamiyet öncesi dönem) miras aldığı inançların, kadınların durumunun gerilemesine dair suçlanması gerekir. İslamiyet Müslüman kadınlara diğer dinlerin mahrum bıraktığı haklarını verdi ve bu din doğru anlaşıldığında kadınların özgürleştirilmesini tamamen sağlayabilir. Kadınların durumuna dair düzenlemeler tamamen İslamiyet içerisinden sağlanabilir. Bu bağlam dahilinde İslami feminizm radikal Batı feminizmine ve modernleştirme modeline bir cevap veriyor ve bu bağlam Müslüman kadınların taleplerinin Batı feministlerinkinden tamamıyla farklı olduğunu ortaya koyuyor.
- Erkeğe verilen merkezi rolün, dinin yalnızca erkek bakış açısından geliştirildiğinin ve söyleminde de halkın zihin yapısında da gizlenen ayrımcılığın ifşa edilmesi için ortaya çıkarılması gerektiği inancının red-

eden, Müslüman ülkelerde insanların özel ve sosyal hayatlarında dinin hiç bir rolü olmadığı Batılı veya dinsiz laikliği kurmayı hedefleyen bir şey olarak görüyor (al-nabaa 2007).

6 Daha fazla bilgi için bakınız İslami Kadınların Manifestosu (Manifesto 2006, 75-77).

dedilmesi. Sadece erkeklerin kişisel çıkarları incelenmek ve ifşa edilmekle kalmamalı, onların hükmetmesine izin veren kurgular ve kadınları zapt etme aracı olarak kullanılan çeşitli araçlar da kınanmalı. Kadınlara yönelik ayrımcılık dini metinlerin zayıf ve kelimesi kelimesine anlaşılmasının, güç dengesi(zliği) ve sosyal çıkarları kayıran çarpık bir okumanın sonucu (Barlas 2002).

• Kadınların kendi kimliklerini yaratma görüşüyle kendilerini ve yeteneklerini keşfetme girişimleri: Kadınların kendilerini erkek kişi üzerinden tanımlaması ve onu bir model olarak görmesi mantıksız (Yavarid'Hellencourt 1999, 105). Kadınların kendilerine dair artan farkındalığı ve yeteneklerine dair yükselen özgüvenleri dini alimlerin kapılarını onlara açacaktır. Burada eleştiri, kadınla bağlantılı dini metinlerin bağımsız tefsirinden ziyade, köktenci İslami bir söylem geliştiren dini liderlere ve kadının özgürleşmesini Batılı bir kavram olarak gören İslamcı kadın propagandacılara (Zainab al-Ghazali, Safinaz Kazem ve diğerleri) yöneltilmelidir. İslami Feminizm hareketine bağlı kadınlar seslerini sadece protesto etmek ve eleştirmek için çıkarmıyorlar: kadınları dini konularda ve amaçlarını geliştirecek yasalarda uzmanlaşmaya açmak için bağımsız tefsir için çağrıda bulunuyorlar, bağımsız tefsir kültürünü yaymaya ve kadın dini alim ve tefsircilerin sayısını artırmaya çalışıyorlar. Çağdaş Müslüman kadın araştırmacılar dogmatik incelemeye odaklanmalı, dini yasaların kapsamlı bir gözden geçirilmesini üstlenmeli, dini bağımsız tefsir hareketini diriltip alternatif öğreti tefsirleri önermeliler. Saleh (2004) bağımsız tefsir konusunun yaşamın kapsamlı kültürel vizyonunu yansıttığına ve 'kadının toplumdaki statüsünde, yeteneklerı ve potansiyelindeki nitelikli değişim tarafından dayatılan kaçınılmaz bir konu' olduğuna inanıyor. Ayrıca, bilinç ve farkındalık değişimleri sembol ve anlamları zaman ve mekana duyarlı hale getiriyor, bu da araştırmacıları dini yasaları, İslami içtihadı, analoji ve fikir birliğini temel alan bütün sistemleri gözden geçirmeye zorlayan bir durum.

• İslami bir kadınların özgürleşmesi teorisini geliştirme yararına veya amacıyla İslamiyet'i yeniden incelemenin öneminin altı çiziliyor. Bu yalnızca bağımsız tefsir, yazılı kaynak ve geleneksel değerlerin tekrar tanımlanması ve İslami tarihin özenle yeniden incelenmesi aracılığıyla ulaşılabilecek bir proje (Chatty and Rabo [1997] 2001, 239). Bu yüzden İslami feminizm yandaşları, metinlerin yeniden okunması ve kadınlara adaletsizliğin kalbindeki sosyal ve kültürel kaynakların incelenmesi çalışmalarında zorlayıcılar. İslam'ın gerçek emirlerine göre kadınların sorunlarına işaret eden yeni bir dini öğreti oluşturmaya niyetliler. Kadınların, dini yasaların gerçek temeli olan halka açılmalarını önlemek amacıyla, fetva (dini hükümler) yayınlamalarının ve ma'thoun (yetkili dini bir figür) olarak hareket etmelerinin yasaklanması gibi dini pozisyon ve uygulamalarda engellenmesinde erkeklerin sorumlu olduğu bir sır değil. İnsan tarihi, kurucu İslami metin-

lerden ayrıştırıldığında kadınlara adalet sağlanacak. Yurt dışında yaşayan Amina Wadud ve Rif'at Hassan gibi feministlere, sadece erkek temelli tefsirlere itiraz edip aile ve toplumla ilgili kavramlara odaklanmıyorlar, aynı zamanda yazılarını Kuran'ın hadislerden ayrışmasını savunmaya da adıyorlar. Ri'fat Hassan 'Kuran toplumsal cinsiyet konularında daha adil fakat hadislerden çıkarılan birçok İslami hüküm kadınlara karşı adaletsiz' diyor. (al-Khatib 2005; ayrıca bakınız Wadud 1999).

- Tartışmasız yasal kurallara ve ilahi emirlere dayalı bir dini yapı olan şeriat ile yoruma ve toplumsal mülahazalara göre değişime açık insan ürünü yasaları ayırt etme ihtiyacı.
- Kadınların göz ardı edilmiş ve kaybedilmiş haklarının yeniden kurulması ve İslam'ın ruhuna aykırı sosyal baskılar ve zorunluluklardan azat olması için çağrı. Kadınlar için adalet olmalı, kadınlara doğal haklar veren evrensel İslami sisteme dayanan Allah'ın adaletinden keyif almalarına izin verilmeli. Şüphesiz ki, toplumsal cinsiyet eşitliğini İslami yoldan insan (Badran 2006), ahlak ve dini eşitlik kavramlarıyla birlikte savunmak tam toplumsal cinsiyet eşitliği talebinin yerine geçecek.
- Hareketin bazı takipçileri İslami feminizmi İslami düşüncenin kendisini içinde bulduğu ikilemden kurtarma aracı olarak görüyorlar. Bu bir 'üçüncü yol', 'alternatif söylem', hatta feminizmin kendisi içinde bile bir değişim ve feminist düşünceden ödünç alınan terminolojiyi İslamileştirmeye dayanan feminist dini söylemin billurlaşması aracılığıyla mümkün kılınan yetkili kaynaklar içerisindeki bir değişim. Konu, güçlendirmeyi İslamileştirme; toplumsal cinsiyet ve cinsiyet cihadı... konularına dönüşecek ve Batı Feminizmi artık kendisine veya kendi Oryantalist söylemini yüceltmeye odaklanmayacaktır.

Hareket dini alanda kadının rolünü etkinleştirmede ve kısas (*diyya)* (sahibine iade ödemesi), şahadet(*shahadah)* (inanç yemini) ve mehir (*mahr)* (çeyiz) gibi özellikle kadınları ilgilendiren bir kaç ayet için yeni tefsirler önermelerini sağlama konusunda başarılı oldu. Aynı zamanda kavvâm (qawwamah) (erkeğin kadın üzerindeki yetkisi) (Saleh 2002, 45-51; Yazbek Haddad ve Esposito 2003, 107-108), itaat (*ta'a)*, erkeğe kadının iki katı miras vermek (*tafadol*), karının inatçılığı ve itaatsizliği (*noshooz*), koruyuculuk (*wilaya*), dini yükümlülükler (*taklif*), halife (*khilafah*), adalet (*'adl*) ve karısını dövme (*darb*) gibi konularda farklı görüşlerini iletmelerine de olanak tanıdı. Kadınların sorunları etrafında örülen söylemleri deşme ve kadınlara zarar veren al-ihtibas (erkeğin kadını sınırlandırma hakkı) ve nikah (evlilik sözleşmesi ve şartları) gibi miras kalan algıların bir kısmını yeniden değerlendirme şansını yakaladılar. Bu alandaki kadın araştırmacılar ayrıca bir çok kavramı ve toplumsal cinsiyet kavramını rehber olarak kullanarak temel metinlerdeki bütüncül değerlerin arasındaki bağlantı ve birbiri arasındaki ilişkiyi incelediler. Bu nedenle Müslüman dini mirası çalışmasını, feminist bir bakış açısından detaylı araştırmak (al-Hibri 1982, 2000)

Musevi ve Hristiyan kadınların yeni medya araçlarını kullanarak bir feminist teori ortaya koymak için yaptıklarına benzer. Bu nedenle, internet, Facebook ve bloglar gibi sosyal medya aracılığıyla yayımlanan çalışmalar arasında bir ilişki görmek garip değil.

İslami Feminizme hem içerden hem Müslüman dünyasından tepkiler çok çeşitli. Yaklaşımlar aşağıdaki kategorilerden birinin içine düşüyor.

İlki, en baştan, bazıları terimin Arapçadaki karşılığını tamamıyla reddetti ve muhafazakar ve kökten İslamcıların Batılılaşma işareti olarak gördüğü hareketi ciddiyetle eleştirdi. Onların inancına göre Batı zaten Müslüman ulusları laik feminizm ile kültürel olarak istila etmişti (Badran 2006; Moghadam 2000). Bu kadın kimliği etrafındaki amaç odakları, bireyselliği teşvik etmesi ve erkeklere karşı saldırgan olması nedeniyle ulusa zarar veren bir hareket. Muhafazakarlar feminist araştırmacıları din çalışmaya ve dini metinleri doğru şekilde çevirmeye yeterli deneyimleri olmamakla, özellikle bir kısmı Kuran'ın dili Arapçayı bile bilmediği için eleştiriyor.[7] Bir çok erkek İslami feminizme ataerkil toplumlarda keyfini sürdükleri ayrıcalıklarını tehdit ettiği için ve bazı kadınlar toplumsal cinsiyet rollerinde değişim çağrısı ile erkeklerin korumasından mahrum bırakıldıkları için karşı çıkıyor (Badran 2006).

Alternatif olarak ve muhafazakar tepkisi ile oldukça tutarlı olarak, yasa aktivistleri ve solcular İslami Feminizmin çifte standart uyguladığına inanıyorlar; tavizkar dini bir söylem oluşturmak için laik düşüncenin, sol ve liberalizmin geri çekilmesiyle arkada bırakılan politik ve kültürel boşluğun avantajından faydalanıyorlar. Bu söylem, Batı feminizminin araçlarını yine onun analizleri içinde dini bir kılıf giydirip kullanırken bir yandan da Batı feminizmini yeriyor. Dalal al-Bizri 'İslami feminizm aktivist Batı feminizminin bütün tuzaklarını kendine geçirdi ama bunun İslamiyet olduğunu söyleyerek ona arkasını döndü' diyor.[8] Ardından Mu'taz al-Khatib, İslami Feminizmin isteyerek 'İslamiyet tarihine toplumsal cinsiyet feminizmi kavramını getirdiğine' inanıyor (al-Khatib 2005).

İkinci yaklaşım ılımlı ve hareketin belirli uygunluklarını ve amaçlarını bir takım konularda katılmamasına rağmen kabul ediyor. Bu tepki, yeterli inceleme yapılmadan harekete dair sert yargılamalarda bulunmayı yanlış olarak görüyor. İslami Feminizm terimine özel bir önem atfetmek yerine bu kategoridekiler, topluma sağladığı hizmetleri değerlendirmek istiyor.

Üçüncü yaygın tepki hareketin yaratılışını kabul eden, teorilerini benimseyen ve bu görüşe göre Batı kavramları ile ilgilenmenin bir zararı olmadığı için sahada yayılmasına yardımcı olanlar. Arap medeniyeti kültürler arası etkileşim (Yunan, Bizans, Roma vb) üzerine inşa edilmiş ve Arap Feminizmi, örneğin, her zaman laik, ulusal, popüler gibi de çeşitli söylemlerle ilişkilendirilmiştir. En önemlisi, İslami Feminizm gerçek İslam ve Kuran'ın eşitlik ruhundan köklerini almıştır ve temsil ettiği kadınlar için dikkate alınır siyasi bir sestir (al-Malki). Kadınların aktivizmine dini bir karakter kazandırarak güçlü bir hareket verecek ve dahası İslam ve Müslümanlara dair daha farklı bir resim çizmek için çok uğraşan aydınlanmış Müslümanların çabalarını cesaretlendirecek. İslami Feminizm toplumsal cin-

7 Daha fazla bilgi için bakınız Marie (2007).
8 http://www.aljaml.com/node.12682/print/.

siyet eşitliği ve adaleti ilkelerini sahada somut gerçekliklere dönüştürmekte[9] ve süregiden bozguncu mantığı değiştirmede başarılı oldu. Bir çok kadına kendi adlarına konuşma ve dini konulara dair kendi anlayışlarını ifade ederken, erkekler gibi, kendilerini temsil etme gücü verdi.

Yukandaki her bir yaklaşımın, ister reddedici, şartlı veya benimseyici olsun, kültürel, politik, sosyal veya ideolojik bir evveliyattan birine ait olduğu belli.

SONUÇ

İslami Feminist hareketin bulunduğu temellere dair bir inceleme insanı aşağıdaki görüşlerden birine zorluyor:

- Birçok araştırmacı tarafından terimin açık ve net bir tanımının yapılmasına dair ilgisizlik ve tanımlar arası anlatıma dayalı farklılıklar, harekete atfedilen veya yörüngesi etrafında döndüren (İslami Feminizm, Feminist İslam, Müslüman Feminizm, Feminizm ve İslam, Dini Feminizm, Feminist Müslüman Kadınlar vs.) çeşitli terimlerin çoğalmasını destekledi. Bu terimlerden bazıları eş anlamlıyken diğerleri feminist ve feminen, İslami veya İslamcı[10] gibi terimler arasında kafa karışıklığının işareti olarak görüldü. Bu Arap Dünyasında hareketin yaygınlaşmasının yavaş ritmine verildi.
- İslami Feminizm tarafından kapsanan geniş coğrafi alan farklı ülkelerdeki tekil hareketlerle özdeşleşen ayırt edici özellikleri ortaya çıkardı. Örneğin İran'daki İslami Feminizm tarihi, feminizmin gelişmesini zorlaştıran İranlı kadınların siyasi kültüre dair tecrübelerine özgü (Yavari-d'Hellencourt 1999,99-119). Bu pazarlığa dayalı ve siyaset ve dini bilimle bağlantılı aktivist bir feminizm. Kuzey Amerika'da İslami Feminizm, küçük bir azınlığın tecrübelerinden oluşan kendi ayırt edici özelliklerine sahip ve aynısı Latin Amerika feminizmi, Musevi Feminizm veya Afrika feminizmi gibi diğer feminizm çeşitleri için de söylenebilir.
- Hareket Batı feminizminden seçtiğini almasına hatta ona ve post-modernizme yöneltilen eleştirilerden bile faydalanmasına ve İslamiyet'ten amacına uygun olanı almasına izin veren bir seçicilik ilkesi üzerine dayalı. Bu şu soruyu ortaya çıkarıyor: İslam'a başvurmak bir çıkarcılık değil midir? Hareketin asil bir miras iddiası ve bunun içinden parlak kadın modeller arayışı, onu dayanma ve bağlılığın gölgesine yerleştirmez mi, mesela bu, hareketin kendi zincirlerini kırıp özgürlüğe koşmakta başarısız olduğu, onun yerine geçmişteki başarılara dayandığı anlamına gelmez mi? Feminist ilk neslin çağrısı üzerine dinden taviz verme eğilimi, birçok İslam toplumunda, dini dünyevi olandan ayrılmaya denk olmaz mı? Bu uydurma ve tavizkar

9 Margot Badran feminizmin Mısır, Fas, Güney Afrika ve başka yerlerde bir takım imtiyazlar kazanmakta başarılı olduğuna inanıyor (Badran 2000).

10 İslami ve İslamcı arasındaki karışıklık için örneğin bakınız www.Kabyles.net

yöntem, modernitenin bazı yanlarını benimseyip bazılarını reddetmek ve Batı modeliyle uyumlu olmayan evde yetiştirme bir modernite yaratmaya kalkışmak gibi yaygın kişilik bölünmesinin bir işareti değil midir?

• Bağlantılı olarak, bu kendimizi şu anda içinde bulduğumuz içeri ve dışarı, bilgelik ve taklit arasında bocaladığımız kargaşa durumunu yansıtmaz mı?

• Kadınların durumuyla ilgili, siyasi, ekonomik ve tarihsel etmenleri göz ardı ederek ve ayrıca İslamiyet'ten önce de kadınların faydalandığı eylem özgürlüğünü göz ardı ederek ve kadın modeller arayarak suçu tefsircilere atmak – ayrımcılık ve adaletsizliği eşitlik kisvesi altına giydirmek o kadar basit değil ve bu eski dini alimler tarafından dogmanın etrafından dolanmanın yolu olarak kullanılana benzer bir numara değil mi? Dahası, parlak modellere karşı çıkmalar ve Kuran'ın asıl anlamına dönüş bütün kadın sorunlarına cevap vermeyi garantiliyor mu? Dini metinler ataerkil sosyal yapılar ile uyumlu ayrımcılığa izin verdiğinde ne yapmak gerekiyor?

• Hareketin liderleri, kadınların sosyo-ekonomik rollerini sağlamlaştırmaya ve kamusal alanda onları güçlendirmeye yönelik dini etkenlerin rol oynayabileceğine inanıyor. Bu nedenle takip eden söylem Müslüman kadınların, özellikle bağımsız tefsirle ilgilenenlerin, rolünü etkinleştirmeye odaklanıyor. İhtiyaç duyulan şey dini konularda donanımlı Müslüman kadın araştırmacılar. Fakat bu dini eğilimlerine göre ayrışan aynı toplumdan kadınlar arasında ayrımcılığa sebep olmayacak mı? Biz kültürel olarak Müslüman olan laik Müslüman araştırmacılar ve dini uygulayan Müslüman araştırmacılar arasında ayrımcılığı gözlemlemiyor muyuz? Bu hareketin, tercihleri ve hedeflerinde gerçeklikten uzaklaşmasına neden olan 'kadın dindar alimlere', başkaları pahasına, eğilimi düşünüldüğünde bu anlamda seçkinci değil mi?

• Kadınlar için dine dayanmaktan başka bir çare olmadığına dair inanca odaklanmak kadının bütün varoluşunu onun dinsel kimliğine indirgemiş ve teorik ve pratik kaygıların merkezindeki ilginin odağına kadını koymak yerine dini yerleştirmiş olmaz mı? Bu yaklaşım mahkumiyetlerinin cesaretini taşıyan ve kendi hak ve özgürlüklerini savunurken diğerlerini zorlama yeteneği olan bu kadınların başarılarının pazarlığı değil midir?[11] Ayrıca, kadınların gayesini sadece dini bir çerçevede değerlendirmek 'çare İslam'da' inancıyla uyumludur ve kadınların şikayetlerine cevap verme sorumluluğunu devlet ve/ya sivil yasalar yerine dini kurumlara verir. Yeniden tefsire odaklanmak diğer toplumsal cinsiyet temelli sorunlar kadar sosyal, ekonomik ve siyasi etkenleri de arka plana iter.

• Bu yakın zamanda bulunmuş terim, Feminist İslam veya İslami Feminizm, özellikle Arap ülkelerinde, doğasında savunmacı değil –İslam'ın ve Müslü-

11 *Hijab*'ın kaldırılması 1918'den beri İranlı kadınlar için; 1923'teki Roma Konferansı'ndan dönüşlerinden beri Mısırlı kadınlar; 1924'te Tunuslu kadınlar için; 1963'te Kuveyt'te *abaya*'nın (kara çarşaf) yakılması gibi sembolik bir jest olarak algılanıyor.

man kadınların basmakalıp görüntüleri ile kaynayan Batı'ya- ve siyasi İslam'a bir yanıt mı? İslami feminist liderler feminizm ve İslam'ı birleştirmenin kadınların da korkuları olduğu izlenimini verdiği zamanlarda lafı erkeklerin korkularına getirerek onları bir çıkış yolu aramaya zorluyorlar. Batıya bağlılıkla ve çıkarlarına hizmet etmekle suçlanma korkusu onları kendilerini suçluluktan temize çıkarmak ve sağlam bir kale bulmak için feminizmlerine İslami kılıf giydirmeye zorladı. Feminist İslam teriminin yaygınlaşması aynı zamanda Müslüman kadınların ağır köktencilikten korkusunu ortaya koyuyor, bu korku onları kadınların taleplerini aydınlanmış İslam şemsiyesi altında ifade ederek kendi hareketlerini diğerlerininkinden ayrıştırmaya zorluyor.

- İslami Feminizm kimlik oluşumu ve bunu açıklama yollarına dair özellikle kadın kimliğine ve kadını kültürel bir kimlik olarak gören Batı-karşıtı söylemine dair konuları ileri sürüyor. İslami Feminizm dini kimliğin diğer bütün türler üzerinde üstünlük kurduğu bir görüşü ifade edebilir.
- Eğer feminizm uygulaması bir modernlik dışavurumuysa, o zaman İslami Feminizm modern düşünce ile sorunlu ilişkisinin ve farklılık, başkalık, demokrasi, çoğulculuk, vatandaşlık, eşitlik, laiklik ve diğerleri etrafında örülü söylemlerin yanlış anlaşılmasının sinyallerini verebilir.

İslami Feminizm bütün Müslüman kadınları aynı şemsiye altında etkilemekte başarılı olduğunu, onları tek bir proje arkasında ve bir dayanışma ağı oluşturmada bir araya getirdiğini iddia ediyor. Fakat, duyulan dil en azından iki farklı kutbun varlığına işaret ediyor: İngilizce yazan Müslüman kadınlar ve Arapça yazanlar. Ne ölçekte çalışmalarını koordine edebilirler ve ne kadar birbirlerinin çalışmalarını okurlar, bilgi alışverişinde bulunur ve her birinin kabul ettiği yöntemleri incelerler? Aynı soru İslami çoğunluktaki ülkelerdeki Müslüman kadınlar tarafından getirilen talepler ve göçmen Müslüman kadınlar tarafından dile getirilen konular arasındaki tespit edilen farklara dair güncel tartışılan konulara da uyuyor (Pektas-Weber 2006; Helie 2006, 141-154; Moghaddan 2002). İslami Feminizmin yükselişi ve söyleminin küreselleşmesi, kadınların sorunlarına işaret etmenin farklı zamanlarda ve çokça yenilikçi sosyal hareketin varlığında farklı yolları olduğunu gösteriyor. Entelektüel bir çalışma, bir nesil hevesi veya tamamen olgunlaşmamış bir entelektüel macera, İslami Feminizm, bana göre, post-modern düşüncenin etkili bir dışavurumu. İslami Feminist hareketin arka planında terminolojinin bir yerden diğerine nasıl seyahat ettiğini, kadınların tecrübeleri, sosyal sınıfları ve hakları için direnme ve savaşmaya hazır oluşları üzerine dayandırdığı ve iletişim içinde olduğu kültürle nasıl boyandığını sezebiliyoruz. Bunlar içerisinde en önemlileri entelektüel özgürlük ile ifade ve dini inanç özgürlükleri. Birçok ülkede *takfir*in yaygınlığı ışığında, laik ve İslami kadınlar arasındaki yakın iletişim, hem aktivistlere yönelik (Yavari-d'Hellencourt 1999, 99-107) hem de siyasal İslam ve resmi veya devlet feminizmiyle zıt düştükleri tavırlarına yönelik şiddetin sembolü haline geldi.

Kuzey Afrika'da İslami Feminizmin eksikliği (Mağrip'in uzak batı tarafları hariç)

belki de bazı toplumların, özellikle Arap toplumlarının içine sızmakta çeşitli sebep ve etmenlere bağlı yaşadığı zorluğun işareti. Örneğin Tunus'ta aile ve kişisel statü yasalarının Tunuslu kadınların sorunlarına ilgisinin bu tür hareketlere katılma ihtiyacını ortadan kaldırdığını tespit ettik. Yine de İslami Feminist hareketin bu ülkedeki yükselişi, özellikle köktenci ideoloji, genel tarihi-siyasi atmosfer ve dahası, çoğul ve 'urfi (gayriresmi) evlilikleri isteyen üstüne de kadını dövmekte hiçbir beis görmeyen sesler gibi genç nesilleri etkileyen, açık ve net etkenler ışığında şaşırtıcı olmaz. Soru şu ki, kadınlar bu değişen gerçekliklerle ne kadar ilişki kurabilir ve kaderleri üzerinde ne kadar pazarlık yapabilirler? Müslüman kadınlar kaç taviz verebilirler? Kadınlar yeterince güçlü mü ve kazançlarını gölgeleyen ve onları bir kez daha hareme düşürmekle tehdit eden aşırı köktencilikle karşı karşıya gelmeye yeterli stratejiler üretebilirler mi?

Çeviri: Cansu Albayrak

Kaynaklar

Abu-Al-Sibaa', Hussein. 2006. "al-islam al-niswi wa ishkaliyat al-junusah wal idiologia" [Feminist Islam ve Cinsellik ve İdeoloji Sorunları]. al-arabiya.net, Haziran, 18.

Badran, Margot. 1999. "İslamic Feminizme Doğru: Orta Doğu'ya bir bakış." Hermeneutics and Honor'da, Asma Afsaruddin tarafından düzenlendi, 159–188. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Badran, Margot. 2000. "Islami Feminizmi Keşfetmek." Wilson Center'daki konuşma, Washington DC, Kasım, 30. http://www.wilsoncenter.org/index.cfm/.

Badran, Margot. 2006. "Uluslararası İslami Feminizmi Tekrar Ziyaret Etme." Women, Feminism and Fundamentalism'de Ireen Dubel ve Karen Vintges, tarafından düzenlendi Amsterdam, SWP Publishers.

Barlas, Asma. 2002. İslam'da Kadına İnanmak: Kuran'ın Ataerkil Yorumlarını Tersine Okumak. Austin, TX: University of Texas Press.

Chatty, Dawn, ve Annika Rabo. [1997] 2001. Kadınları Organize Etmek: Orta Doğu'da Resmi ve Gayrıresmi Kadın Grupları. Mu'in al-Imam tarafından çevrildi. Cairo: Berg.

Ezzat, Heba Rau. 2008. Blog. Şubat 27 http://www.onislam.net/arabic/blogs/hebaraouf/104881-2008-02-27%2016-28-25.html

Helie, Anissa. 2006. "Dini Köktencilik Zamanlarında Müslüman Kadınlar ve Feminist Stratejiler." Women, Feminism and Fundamentalism'de Ireen Dubel ve Karen Vintges tarafından düzenlendi, 141–154. Amsterdam: SWP Publishers.

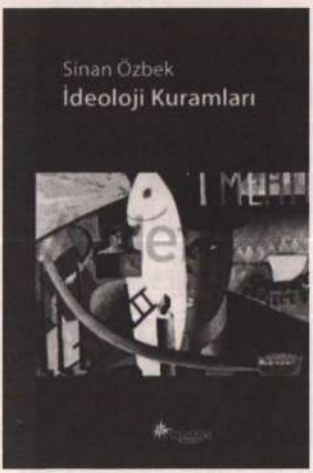
al-Hibri, Aziza, ed. 1982. Kadınlar ve İslam. Oxford: Pergamon.

al-Hibri, Aziza. 2000. "Müslüman Kadınların Haklarına Giriş." Windows of Faith içinde, Gisela Webb tarafından düzenlendi, 51–71. New York, NY: Syracuse University Press.

http://karamah.org/wp-content/uploads/2011/10/An-Introduction-to-Muslim-Womens-Rights.pdf

al-Khatib, Mu'taz. 2005. "al-niswiya al-islamiya wal tahayuzat al-thukuriya ... kanamuthaj tafsiri" [İslami Feminizm ve Tefsir Modeli olarak Erkek Önyargıları]. al-Hayat,

Haziran, 21. http://www.darlhayat.com/opinion/06-2005/item-20050620-9ad2/.
al-Malki, Amal Mohammad. "al-nashitat al-niswiyat al-muslimat yumayzna baynal islam wal muslminin" [İslami Feminist Activistler İslam ve Müslümanları Ayırt Ediyor]. http://www. Al-khabar.info/%D8%A7%D9%84%D9%86%D8%A7%86_a4413.html/.
İngilizcesi için bakınız http://www.commongroundnews.org/article.php?id=25138&lan=en&sp=0
Al-nabaa. 2007. "Website Homepage". www.al-nabaa.com, Kasım, 19.
Manifesto. 2006. "Islami Kadınların Manifestosu." Feminism and Fundamentalism, Ireen Dubel ve Karen Vintges tarafından düzenlendi, 75–77. Amsterdam: SWP (Humanistics University Press).
Marie, Chatry-Komarel. 2007. Existe-t-il un feminisme musulman? Paris: L'Harmattan.
Moghadam, Valentine M. 2000. "İslami Feminizm ve Memnuniyetsizlikleri: Tartışma üzerine Notlar." Iran Bülteni. http://www.iran-bulletin.org/women-Islamic_feminism_IB.html/.
Moghaddam, Valentine M. 2002. "İslami Feminizm ve Memnuniyetsizlikleri: Tartışmanın Çözümlemesine Doğru." Signs 27 (4): 1135–71.
Pektas-Weber, Ceylan. 2006. " Hollandalı Müslüman Kadınlar ve Köktencilik: Tecrübe, Sonuçlar ve Stratejiler." Feminism and Fundamentalism, Ireen Dubel ve Karen Vintges tarafından düzenlendi. Amsterdam: Humanistics University Press.
Saleh, Amani. 2002. "qadiyat al-naw' fil Qur'an: manthoomat al-zawjiya bayna qutbay al-gender wal qawwamah" [Kuran'da Toplumsal Cinsiyet Meselesi: Toplumsal Cinsiyet ve Qawwamah arasında Evlilik Hukuku] Women and Civilisation no. 3 (Ekim): 17, 17–53.
Saleh, Amani. 2004. "ishkaliyat tanazo' al-hawiya 'indal bahithat al-muslimat fi majal al-mar'ah" [Kadınların Sorunlarını Araştıran Kadınlar Arasındaki Kimlik Sorunları]. al-josour (elektronik dergi) no.15.
Wadud, Amina. 1999. Kuran ve Kadınlar: Kutsal Matinleri Kadınların Bakış Açısından Yeniden Okumak. New York, NY: Oxford University Press.
Yavari-d'Hellencourt, Nouchine. 1999. "Le Feminisme poste-Islamiste en Iran." Revue des mondes musulmans et de la Mediterraneee nos. 85–86: 99–119.
Yazbek Haddad, Yvonne, and John L. Esposito. 2003. İslam, Toplumsal Cinsiyet ve Sosyal Değişim. Amal Sharqi tarafından tercüme edilmiştir. Amman: al-Ahliya.



Sinan Özbek
İdeoloji Kuramları

Notos Kitap Yayınevi'nden
Çıktı.

Başörtüsünün tüketim ve gösteriş ile imtihanı

İpek Merçil

Bu makalede son yıllarda görünürlükleri ve sayıları artan, kamusal alanda yeni bir varoluş tarzı benimseyen, modaya uygun giyinen başörtülü kadınların moda ile olan ilişkilerini ve bu kadınlara İslami kesimin yönelttiği eleştirileri tartışacağım. İslami moda dergilerindeki kadın imgeleri üzerinden bir çözümleme yaptıktan sonra İslam, kadın, kamusal alan, modernlik ilişkileri üzerinde durarak incelememi bitireceğim.

KADIN KIYAFETLERİNİN TOPLUMSAL DENETİMİ DENETİMİ

Osmanlı Devleti'nde modernleşme eğilimlerinin ortaya çıkmaya başlamasıyla birlikte kadınların giyimi toplumsal ve yasal denetime tabi tutulmuştur. "Bab-ı Ali 16.yüzyıldan 20.yüzyıla kadar kadınların giyebileceği renkleri, feracenin kalınlığını, peçenin ve eşarpların uzunluğunu, kadın mantolarının astarında kullanılacak kumaşın türünü düzenleyen fermanlar çıkarmada son derece cömert davranmıştır" (Şeni, 1990, s. 53). Cumhuriyet döneminde tesettürden kurtularak kamusal alana çıkan kadınların kıyafetleri, saç şekilleri de toplum ve yasalar tarafından sıkı bir şekilde denetlenmiştir. "Cumhuriyetin pek de yeni olmayan erkeğinin imgelemindeki yeni kadın ailevi, içtimai, milli vazifelerini benimseyen ve başkaları için yaşayan bir varlıktır. Bu imge Türk erkeğinin kafasında öylesine derinlemesine yer etmiştir ki, Kemalist ideolojiyle bağlarını kopardıklarını iddia eden solcu aydınlar tarafında da tümüyle farklı bir kültür dairesinde olduklarını ileri süren İslamcılar tarafından da hiç sorgulanmaksızın paylaşılmıştır (Berktay,1998, s.2). Cumhuriyet tarihi boyunca kadınlar cinsel kimliklerini evde bıraktıkları sürece kamusal alanda saygı ve kabul görmüşlerdir. Kıyafetleri, hal ve tavırları ile kamusal alanda cinsiyetsizleştirilmeyi

kabul ettikleri ölçüde ana, bacı, yoldaş kimlikleri ile erkeklerin yanında toplumsal mücadelelere katılmışlar, "toplumsal projelerin simgeleri ve taşıyıcıları" (Durakbaşa, 1998, s.31) olmuşlardır.

Cumhuriyet Dönemi'nde İslamcı kadınlar 60'lı yılların ikinci yarısından itibaren yazıları aracılığıyla kamusal alanda yer almaya başlamışlardır. Dindar bir okuyucu kitlesi için yayınlanan gazeteler, romanlar ve dergiler aracılığıyla kendi görüş açılarını ve taleplerini dile getirmişlerdir. Cumhuriyet Dönemi'nin ilk İslamcı kadın dergisi *Seher Vakti* 15 Kasım 1969 Şule Yüksel Şenler tarafından yayınlanmaya başlamıştır. O yıllarda kadınlar öncelikle tesettürün önemi ve nasıl olması gerektiği, günlük hayatın İslamileştirilmesi, çocukların İslami ilkelere göre yetiştirilmesi, İslami eğitim, örnek Müslüman kadınlar gibi konularla ilgilenmişlerdir (Merçil, 2002).

1968 yılında Hatice Babacan'ın başörtüsü nedeniyle sınıftan çıkartılması ile başlayan kamusal alanda başörtüsü ile yer alma konusundaki tartışmalar ve yasaklar 28 Şubat süreci ile zirve yaptı. 2007 yılında dönemin YÖK Başkanı'nın üniversitelere gönderdiği talimat ile başörtülü öğrencilerin üniversitelere girmelerinin önü açıldı. 1 Ekim 2013'te açıklanan demokratikleşme paketi kapsamında kılık kıyafet yönetmeliğinin 5. maddesinde yapılan değişiklikle kamu personeli için başörtüsü yasağı kaldırıldı.

Başörtüsü yasakları nedeniyle başörtülü kadınlar iş hayatıyla, sosyal hayatla kısacası dışındaki dünyayla eşlerinden çok daha geç ilişki kurabildiler. Yarım yüzyıla yakın bir süre derslerine devam edemediler, istedikleri alanda eğitim alamadılar, başörtüleri ile çalışamadılar. Bazıları eğitimlerini yarım bırakırken, bazıları istemedikleri kişilerle evlenmek zorunda kaldılar. Kadınlar bu süreçte "İslamcı hareketin önemli simge taşıyıcıları ve toplumsal yaşam kurucuları (Göle, 2000, s.28) oldular.

Üniversite öğrencisi ya da bir meslek sahibi başörtülü kadınlar kamusal alanda başörtüsü ile var olma mücadelesi verirken farklı örtünme biçimleri benimseyerek kendi görüntülerini evinde oturan, tarlada çalışan, köyünün sınırlarını dünyanın sınırları sayan kadınlardan ayrıştırmak, farklılaştırmak istediler.

Ancak kamusal alanda başörtülü kadınların nasıl giyinmesi nasıl davranması gerektiği yönündeki tartışmalar başörtüsü yasakları ile sona ermedi. Kadın kılık kıyafetinin devlet otoritesinin yasalarınca belirlendiği dönemler geride kalsa da başörtülü kadınların kıyafet tercihlerinin tesettür felsefesine uygunluğu konusunda fikir beyan edenlerin sayısı azımsanmayacak kadar fazladır.

Başörtülü kadınların kamusal alandaki görünürlükleri, davranışları hem İslami kesim hem de laik kesim tarafından izlenmekte hatta gözetim altında tutulmaktadır. Kamusal alanda kendini görünür bir noktada var etmeye kalkan tesettürlü bir kadından yaptığı her davranışın faturasının diğer tesettürlü kadınlara da ödetileceği (Barbarosoğlu, 2015, s.41) bilinci ile hareket etmesi beklenmektedir.

İSLAMİ İKTİSADİ ELİTİN YÜKSELİŞİ

Türkiye'de AKP iktidarı sayesinde 2000'li yıllardan beri büyüyen, kamusal alanın farklı yerlerinde görünürlüğü artan yeni bir toplumsal grubun hızlı yükselişine tanıklık etmekteyiz.

Araştırmacılar İslamileşmiş bir tüketim ile kendini ortaya koyan bu yeni grubu "İslami burjuvazi" olarak tanımlamaktadırlar. "Pahalı markaların eşarplarıyla örtünen ve 4X4 otomobiller kullanan kadınlar, tesettür defileleri, lüks villaların Osmanlı ya da Mekke esintileri taşıyan iç dekorasyonları, sahillerinde haremlik selamlık uygulamalarının deniz banyolarını meşrulaştırdığı beş yıldızlı tatil köyleri bu görünürlüğün en çok ses getiren unsurlarıdır" (Yankaya, 2014, s.16).

Şirketlere, holdinglere, topraklara, kapalı sitelerde villalara, sahip olsalar da kültürel sosyal ve simgesel sermaye eksikliği yükselen yeni iktisadi eliti burjuva sınıfı içerisine koymamızı zorlaştırmaktadır. Zira zenginlik sadece elde bulunan mülkler, biriktirilen bilgiler ya da sürdürülen ilişkiler sistemiyle ölçülmez. Olunan kişiyi meşrulaştıran ve ispatlayan simgesel güçle de ölçülür (Bourdieu, 1997, s.283-284).

Burjuvalaşmakta olan bu yeni İslami iktisadi elit paradan yana zengin olmakla birlikte toplumdaki pozisyonun belirlenmesine katkıda bulunan kültürel ve sosyal ve simgesel sermaye açısından yeterince zengin değildir ve ekonomik sermayesini kültürel ve sosyal sermaye ile meşrulaştırılma (Pinçon ve Pinçon-Charlot, 2013, s.18-21) ihtiyacı içindedir.

"Burjuva sınıfı içerisinde toplumsal sermayeyi öncelikli olarak yönetmek kadına düşer (Pinçon ve Pinçon-Charlot, 2013, s.107-108)". Bu yükselen yeni erkek egemen iş adamları grubunda, aktif özne olarak yaygın bir şekilde yer bulmasa da varsıl ailelerden gelen ve yeni İslami iktisadi elitin kamusal yüzünü oluşturan başörtülü kadınlar, 2000'li yıllardan itibaren defilelerde, hayır için düzenlenen faaliyetlerde, İslami demek ve vakıfların çalışmalarında yer alarak kendi ailelerinin toplumsal sermayelerini yönetmeye başlamışlardır. Sosyal medya kullanımının artması başörtülü kadınlar için yeni bir kamusallık yaratmıştır. Gerek yukarıda bahsettiğimiz faaliyetlerde gerekse sosyal medyada renkli, gösterişli kıyafetleri ile yer almaya başlayan ve bir burjuva kadınının yapması gerektiği gibi zamanının bir kısmını fiziksel sermayesinin idaresine ayıran başörtülü kadınlar hem İslami cemaat hem de laik kesimden gelen oldukça sert eleştirilere maruz kalmaktadırlar.

MODA VE TESETTÜR

70'li yıllarda tek tip ve birkaç renkle sınırlı "Müslüman kadın" kıyafeti; özellikle 80'li yılların ilk yarısından başlayan bir hareketlenmeyle "tesettür defileleri" ile modalaşma sürecine girmiştir (Barbarosoğlu, 2002, s.17).

Başörtülü kadınlara eğitim ve iş alanlarında sunulan fırsatlardaki artış, İslami kesimde giderek artan refah yeni tüketiciler ortaya çıkartıyor. Çalışma hayatında, sosyal hayatta başörtülü kadınların sayısının artması yeni bir giyim tarzına ihtiyaç duyulmasına neden olmuştur. Rahat ve şık giyim olarak tanımlanabilecek bu tarzın oluşmasında ve yayılmasında İslami kanallardaki tesettürlü kadınlar, siyasetçilerin eşleri örnek teşkil etmiştir.

Moda tasarımcıları, moda firmaları orta ve üst sınıf başörtülü kadınların artan kamusal görünürlüklerine ve buna bağlı olarak değişen giyim ihtiyaçlarına yavaş yavaş karşılık vermeye başladılar. Ev hayatından çok sosyal hayatta yer alan veya iş yerinde evden daha

çok vakit geçiren başörtülü kadını giydirmek işine koyulan firmalar birbiriyle yarışa girdiler. E-ticaret olanaklarının artması bu firmalara Türkiye'nin ve dünyanın farklı bölgelerindeki başörtülü kadınlara ulaşma imkânı tanırken İstanbul İslami modanın başkenti durumuna getirmiştir.

Başörtülü kadınların dini ve ahlaki açıdan farklı olduklarını hal ve tavırlarıyla tescil etmek yerine, tüketim açısından, dış kıyafet açısından hiç de farklı (Barbarosoğlu, 2015, s.35) olmayan tercihler yapmaları İslami kesimin kanaat önderlerinin tarafından sert eleştirilerine sebep olmuştur.

Başörtüsünün kitleselleşmesine paralel olarak tesettür felsefesini benimsemiş kadınların sayısı artmaması ve "öylesine .... başını örtenlerin" çoğalması İslami kesimde hayal kırıklığı yarattı. (Barbarosoğlu, 2015, s.199). İslami kesimde tesettürlü olmaları gereği kendilerinden beklenen İslami yaşam biçimini benimseyerek kapitalist değerlerin taşınması ve içselleştirilmesinin önünde set olmak yerine (Barbarosoğlu, 2015, s.41) onları benimseyen kadınların varlığından duyulan rahatsızlık sık sık dile getirilmeye başlandı. Başörtülü kadınlar arasında yaygınlaşan tüketim kültürü ve başını örtenlerin dünyaya karşı duruşunda bir değişiklik olmaksızın başlarını örtmeleri (Barbarosoğlu, 2015, s.199) İslami kesimde kaygı ve eleştirileri arttırdı.

Başörtüsü mücadelesi yapan insanların israf ve gösterişi kendilerine hiç dert edinmemeleri karşısında dehşete düşen Fatma Karabıyık Barbarosoğlu'na göre başörtüsü kadının dünya üzerindeki duruşunu ve hiyerarşik yapıda doğrudan Yaratıcısının emirlerine tabi olduğunun ifadesidir (Barbarosoğlu, 2015, s.51).

Modern hayatta nefs ile mücadele etmenin daha önceki zamanlara göre daha zor olduğunu kabul eden Barbarosoğlu dindar bir hayat sürmek isteyen mesuliyet sahibi "mükemmel tesettürlü kadınlara" (Barbarosoğlu, 2015, s.48) olan ihtiyacın altını çizmektedir.

2010 yılının ikinci yarısından itibaren Türkiye dergi piyasası "İslami" moda dergileri ile tanışmaya başladı. Başörtülü kadınlarda değişen modaya ilgi yaratan Âlâ, Aysha, Hesna, Enda, İkra ve Şems_i Tuba adlı dergiler aralarındaki tüm farklılıklara rağmen moda kavramını bugüne kadar onu eleştirmekle ve aralarına mesafe koymakla övünen Müslüman kesimin gündemine getirmekte ve çeşitli analiz ve eleştirilere konu olmaktadır (Erkilet, 2015).

Kuşe kâğıda basılan bu dergilerinin kime hitap ettiği ve tesettür ile moda olgusun yan yana gelmesi hararetli tartışmalara yol açmıştır. Fatma Karabıyık Barbarosoğlu'na göre tesettür şov dünyasına ait değildir. Tesettür ve moda kelimelerinin esasen yan yana gelmemesi gerekir. Çünkü tesettür örtmek, göstermemek ve buradan hareket ile sadece bedensel olarak algılanmaya karşı koymak manasına gelir. Hâlbuki moda doğrudan dikkat çekmeye yöneliktir (Barbarosoğlu, 2015, s.119).

Medya ve moda ilişkisi karşılıklı birbirini besleyerek İslami kesim içerisinde yeşeren sınıfsal ayrışmanın sınırlarını bu defa da tesettür modası ekseninde yeniden çizmektedir. Bu süreçte İslamcı hareketin yeni hayat felsefesinin gösterenleri olarak kamusal alanda en çok yine tesettürlü kadınların bedeni ön plana çıkmaktadır (Yılmaz, 2015, s.193.).

ÂLÂ DERGİSİ

Bu dergiler arasında İslami kesimin Vogue'u olarak adlandırılan Âlâ Dergisi'nin ayrı bir yeri vardır. Haziran 2011'de yayın hayatına başlayan dergi, İslami kurallara uygun moda ürünlerini ve yukarıda sözü edilen İslami burjuvaziye uygun bir yaşam tarzını okuyucularına sunmaktadır. Bu makalede adı geçen derginin 2014 yılı sayıları incelenmiş ve başörtülü kadınların yeni tüketim biçimleri anlaşılmaya çalışılmıştır.

Âlâ Dergisi'nin sayfalarında moda, dekorasyon, aksesuar, stil, trend, güzellik-bakım, psikoloji, güzellik-makyaj, mekan, hukuk, lezzet, kitap, çocuk, sağlık, diyet, mutfak ve spor konularında bilgiler yer almaktadır.

Dergi sayfalarında yer alan başörtülü kadın imgeleri pek çok araştırmaya ve yoğun tartışmalara konu olmuştur. Derginin moda sayfalarında günün modasına uygun çok çeşitli tarzlar ve ürünler bir araya getirilerek kadınların bu farklı tarzlardan çeşitli ögeleri birbirine eklemleyerek kendilerine ve katılacakları ortama en uygun giyim şeklini oluşturmalarına olanak verilmektedir. Ayrıca dergi editörleri tasarımcıların ve giyim firmalarının sunduğu seçenekleri aksesuarlar ile zenginleştirerek kombinler yaratarak farklı ortamlar değişik tarzlar önermektedirler. Dergi başörtülü kadının kendini farklı toplumsal çevrelere göstermesi için incelikli gardırop oluşturması konusunda gerekli tavsiyeleri sunmaktadır. Her ay haftanın günleri için farklı kıyafet önerileri sunan dergi İslami "giyimde kombin kavramını gündeme getirmiştir" (Erkilet, 2015, s.166). Dergi eldivenden, gözlüğe, mücevherden saate çeşitli aksesuarları da okuyucuların beğenisine sunmaktadır.

ÂLÂ KADINI

Âlâ kadını sınırları zorlayan parçaları, en iddialı renkleri, en yüksek topukları giymekten, farklı tarzları denemekten çekinmeyen, sezon gündemlerini takip eden, gece davetlerine katılan, kendini şımartmayı bilen, mevsimleri yaşayan, yaz ve kış tatillerine çıkan, iş hayatına stilinle imza atan, hayatı tutkuyla yaşayan, sağlıklı, fit başörtülü bir kadındır. Anne, eş, iş kadını kimliklerini bir arada taşıyan veya taşımaya aday bu kadın sivil toplum faaliyetlerine ve gece davetlerine sıklıkla katılır, şık ve bakımlı görünümü, iddialı makyajı ile ışıltılı, çekici ve göz alıcıdır. Dergi sayfalarında bu kadın güçlü, feminen, zarif, asil, canlı, pozitif, enerjik, şık, büyülü ve şehirli bir modern zaman prensesi olarak tanımlanmaktadır.

Dış görünüşüne önem veren bu kadın yüz gençleştirme, kök hücre tedavisi, ışık dolgusu, kaş estetiği, süt peelingi, selulitle savaş, sağlıklı beslenme ve diyet konularıyla yakından ilgilidir. Âlâ kadını renkli ve zarif parçalar ile döşenmiş, romantik ve neşeli, lüks stil sahibi evlerde oturur.

Derginin psikoloji sayfalarında okuyuculara, sonbahar depresyonu, stres, baharda ruhsal dalgalanmalar, evhamlı annelik, iş hayatında ilişkiler ve benlik gibi modern kadınların en çok karşılaştığı psikolojik sorunlar ile ilgili kısa bilgilendirmeler yapılır.

Derginin hukuk sayfalarında okuyucular "İş hukukunda cinsiyet ayrımcılığı ve ayrımcılık tazminat", "ev hizmetlerinde çalışanların sigortalılığı", "cinsel istismar sucu", "kadına yönelik şiddet", "boşanma süreci hizmet danışmanlığı", "tedbir nafakası" gibi

modern kentli kadınların karşılaşabileceği hukuki konular hakkında okuyucular bilgilenmektedir.

Dergi sayfalarında çocuklar ile ilgili konulara çok az yer verilmektedir, cinsellikten ve feminizmden hiç bahsedilmez. İslami ilimler hakkında bilgiler veren sayfalar mevcut değildir. Âlâ kadınının İslam ile tek bağlantısı başörtüsüdür.

Dergideki fotoğrafların başörtülü kadınlara bedensel kusursuzluk standartlarını dayattığı iddia edilebilir. Bu fotoğraflarda hiç erkek yoktur. Kadınlar tek başlarına veya diğer kadınlarla birlikte fotoğraflanmıştır. Cinsel özgüven elektriği bu pozlarda yerli yerindedir (Dyhouse, 2015, s.67). Moda sayfalarındaki ve giyim reklamlarındaki kadınlar başörtülü olmalarına rağmen çoğunlukla cinsel açıdan kışkırtıcıdırlar. Bu bağlamda derinin Eylül 2014 tarihli sayısının kapak fotoğrafı çok eleştirilmiş, toplatılması gerektiği yönünde görüş bildiren çok kişi olmuştur.

Başörtülü kadınların dergi sayfalarında önerilen tüketim mallarına gösterdikleri yoğun ilgi hem toplum içinde hem de kendi cemaatleri içinde bir statü mücadelesi olarak görülebilir. Bir sembolik iletişim biçimi olarak giyim, giyenin toplumsal rolüne, toplumsal statüsüne ve karakterine ilişkin bilgi veren bir araçtır (Crane, 2003). Başörtülü kadınlar yaşam biçimleri ve yeni tüketim kalıplarıyla toplumsal statülerini göstermekte, modernlikle ilişkilerini yeniden tanımlamaktadırlar.

Kuramsal olarak moda toplumun bütün katmanlarındaki bireylere açıktır; hem kimliklerini ifade eden tarzlar yaratmalarına hem de giyim firmalarının yarattığı stilleri benimsemelerine olanak sağlar (Crane, 2003, s. 17). Ancak İslami kesim uzun zaman moda ile ilişkiyi reddetmiş ve giysilerin İslami olmasının hoş ve şık olmalarından her zaman daha önemli olduğunu belirtmiştir. Dergi sayfalarında yer alan gösterişli başörtülü kadınlar genelde İslami kesimin geleneksel kadınlık modelleriyle uyumlu olmaktan çok onlarla çelişen bir "kendine hâkimiyet" ve "iddialılık" tavrı yansıtırlar. Bu bağlamda gösteriş çoğu zaman sınır ihlali olarak algılanır (Dyhouse, 2015, s. 213).

Simmel (1957) ve Veblen'in (1970) geliştirdikleri klasik moda modeli İslami kesim için hala geçerlidir. Yani yeni giyim tarzları önce İslami seçkinlerce ortaya çıkarılır, benimsenir ve zamanla toplumsal yapının aşağılarına doğru yayılır. Bu dergilerin sayfalarında aslında alım gücü yüksek olan üst sınıf başörtülü kadınlara yönelik olarak yaratılmış olan bu örtünme biçimleri kısa sürede daha düşük gelir grubuna ait kadınlar arasında da yaygınlaşmıştır. Ayrıca güçlü elektronik medyanın gelişimi tesettür modasının yayılımına katkı sağlamış ve onu "demokratikleştirmiştir" (Crane, 2003, s.174).

Günümüz toplumu, üyelerini, en başta, tüketici rolünü oynama görevinin emrettiği şekilde biçimlendirmektedir. İyi işleyen bir tüketim toplumunda tüketiciler aktif olarak baştan çıkarılma peşindedir (Bauman, 2010, s.96). Yukarıda adı geçen dergiler sayfalarında sundukları ürünler ile başörtülü kadını baştan çıkmayı arzulayan bir tüketiciye dönüştürmektedir. Her ne kadar hali vakti yerinde kadınların alışveriş bağımlılığı konusundaki kaygılar yeni değilse (Dyhouse, 2015, s. 16) de başörtülü kadınların alışveriş bağımlığı ve tüketici rolünü benimsemeleri İslami kesim içerisinde yeni kaygılar yaratmaktadır.

Başörtülü kadının yeni, modayla uyumlu görünümüne herkesin sempati ile yaklaştığı iddia edilemez. Ataerkil bir hikâyeye gömülü kalmayı reddeden, dünyevi başarının, cinsel çekiciliğin ve dünya nimetlerinin tadını çıkaran bu kadınlar fazla modern ve kendinden emin bulunmakta, bu özgüven zaman zaman küstahlık olarak kabul edilmektedir.

Dünyevi lükste zevk almaya başlayan başörtülü kadınların hayatlarının öncelikler sırasında "daha İslami bir hayat" yaşamak ilk sırayı işgal etmiyor (Barbarosoğlu, 2015, s.161). Başörtülü kadınlar artık profesyonel ve siyasi kariyerlerini elde ederken Nilüfer Göle'nin *Kamusal Alanın Yeni Yüzleri* kitabında iddia ettiği gibi İslami ahlak, İslami yaşam biçimi ve İslami cemaat kavramlarını hayata geçirme misyonunu sorgusuzca üstlenmiyorlar (Göle, 2000, s.33).

Modaya uygun giyim tarzını benimseyen başörtülü kadınlar kendilerine İslami giyim kurallarını dayatmaya çalışan ve giyimi bir toplumsal denetim biçimi olarak kullanmak isteyen kişiler tarafından süslüman veya nurjuvazi olarak adlandırılmakta ve takvalı yaşamdan uzaklaşmakla suçlanmaktadırlar. İslamın melezlenmesinin oldukça görünür olduğu bu süreçte yeni saflık arayışlarının, yeni sınır muhafızlarının ve yeni yasak tanımlarının oluştuğuna tanık olabiliriz (Göle, 2000, s.16).

Çağa ayak uydurduğunu söyleyen kadınları eleştiren Eren Erdem abdestli kapitalistlerin üretmek istediği nurjuvazi sınıfının sembollerini aşağıdaki şekilde betimlemektedir: Saral, Vakko, Christian Dior marka türban, BMW, Mercedes marka araba, Kaynakçı gözlüğü (büyük güneş gözlüğü), kola takılan "Louis Vuitton" marka çanta, babet diye tanımlanan ayakkabı, lüks iç çamaşırcılardan alınan desenli çoraplar, abiye ya da parça elbiseler (Erdem, 2011, s.130).

Tesettür ve moda kelimelerinin yan yana gelmesinin en ateşli eleştirmenlerinden Mehmet Şevket Eygi iki türlü tesettür olduğunu iddia etmektedir. "Birincisi Kur'ana, Sünnete, Şeriata, fıkha, hikmete, ahlaka uygun tesettür. İkincisi: Şeytanî sahte tesettürdür (Eygi,2017). Eygi, Kur'ana, Sünnete, fıkha uygun şerî tesettürün özelliklerini ise şu şekilde tanımlamaktadır: "Dikkat çekmeyecek, binaenaleyh göze batacak çarpıcı, cırtlak, alaca bulaca renkler kullanılmayacak... Sade ve bol olacak... Etekler yere kadar uzanacak... Vücud hatlarını belli etmeyecek... (Eygi, 2015).

Başörtülü kadınlardan çok daha uzun zamandır kamusal alanda modern hayatın gereklerini yerine getirerek yer alan dindar erkeklerin pahalı arabaları, lüks takım elbiseleri, marka saatleri eleştirilere konu olmazken başörtülü kadınlardan modern hayata direnmeleri ve büyükanneleri gibi yaşamaları beklenmektedir. Kamusal alanda dindar bir erkeğin nasıl var olması gerektiğini anlatan bir model olmamasına ve dindar erkeklerin yaşantılarının sahabe erkekleri ile kıyaslanmamasına rağmen kadınların gündelik yaşamın her dakikasında, yaptıkları her tercihte takvalarını kanıtlamaları ve Hz. Hatice, Hz. Fatıma benzeri hayatlar sürmeleri beklenmektedir. Başörtülü kadınları edebe davet eden Demirel'e göre ise kadın oturuşunda, kalkışında yürüyüşünde ve konuşmasında hep afif ve hayâ sahibi olmalıdır. Bir taraftan tesettür mevzuunda İslam'ın emirlerini titizlikle yerine getirirken diğer yandan da bütün söz ve fiilleriyle iffetin temsilcisi olmaya çalışmalıdır (Demirel, 2013, s.65).

Cündioğlu ise modernleşme karşısında direnç gösteremeyen kadınların erkekleştiğini iddia etmektedir. Müslüman kadının modernleşme karşısındaki direnci zayıfladıkça hiç kuşku yok ki sadece Müslümanlığı değil kadınlığı da buharlaşmakta, Müslüman kadın erkekleşmekte; dolayısıyla kendi özüne yabancılaşmak suretiyle *daha az kadın, daha az anne, daha az eş* olma yolunda ilerlemektedir (Cündioğlu, 2004, s.73)

Gösterişli giyinen başörtülü kadınların gösterişçi dindarlar olduklarını iddia eden Okumuş gösterişçi dindarlığı patolojik bir sosyal fenomen olarak kabul etmekte ve gösterişçi dindarlığın dünyevileşmeyle sonuçlanabileceğini, dünyevileşmeyi besleyebileceğini (Okumuş, 2002, s.258) iddia etmektedir. Okumuşa göre gösterişçi dindar, lükse karşı zafiyet içindedir, lüks tüketimini göstererek, yani gösterişçi tüketim yaparak dindar kesim arasında yüksek statü kazanmayı veya elit dindarlar grubuna dahil olmayı amaçlar (Okumuş, 2002, s.272).

Öteki temel dinler gibi İslam'da kaynak dağılımında büyük eşitsizliklere karşı çıkar. Dolayısıyla ilk dönemden başlayarak eşitsizlikleri yok etmese de azaltmayı amaçlayan mekanizmalar geliştirmiştir (Kuran 2002, s.43). Kur'an'nın muhtelif ayetlerinde Müslümanlar israftan, savurganlıktan ve gösterişten kaçınmaları konusunda uyarılmışlardır. Eğer bir toplumun kimi üyeleri lüks içinde yaşarken diğerleri yoksulluk içinde kıvranıyorsa o toplum, İslam'a uygun bir toplum sayılmaz (Kuran 2002, s.184). Tevhid inancı zengin fakir, ezen-ezilen çelişkisinin son bulmasıdır. Toplumda oluşan sınıf ve katmanların ilgasıdır (Erdem, 2011, s.99). Yirminci yüzyıl İslam düşüncesinde de kapitalizm ve sınıflaşma olgusu eleştirel olarak değerlendirilmiş ve toplumdaki sınıfsal farklara işaret eden görsel imgelere karşı içsel bir mesafe konmuş ve üstünlüğün takva ile olduğu vurgulanmıştır (Erkilet, 2015, s.170).

Tesettürün genç, yaşlı, zengin fakir, güzel çirkin farklılıklarını örten bir giyim tarzı olmasına rağmen ailelerinin ve kendilerinin elde ettiği toplumsal statüyü kamusal alanda sergilemekten kaçınmayan ve dış görünümlerine harcayacak parası ve zamanı olan başörtülü kadınların yeni görünümleri sınıf temelli çağrışımlar yapmaktadır. Gösterişli giysiler, pahalı mücevherler üst sınıf başörtülü kadınları diğer toplumsal sınıfların kadınlarından ayrıştırmakta, göz alıcı renkler dar modeller, yüksek topuklar ise genç, orta yaşlı ve yaşlı kadınlar arasında farklılık yaratmaktadır.

Kamusal alanda cinsiyetsizleşmeyi reddederek fazla dar, fazla parlak, fazla ışıltılı, fazla sivri topuklu, fazla makyajlı, fazla ağır kokulu, fazla bakımlı olarak yer alan başörtülü kadınlar Müslümanların topluma sunacak hiçbir farklı projelerinin olmadığı tezinin bir kez daha vurgulanmasına sebebiyet vermektedir.

Modern toplumda kendini Allah'a ve İslam davasına adayarak kendinden ve bu dünya nimetlerinden vazgeçen müminlerden bahsetmek oldukça zorlaşmıştır. Bauman'a göre daha önce olduğu gibi şimdi de bireyselleşme bir seçenek değil bir kaderdir: bireysel seçme özgürlüğü alanında bireyselleşmekten kaçma ve bireyselleşme oyununa katılmayı reddetme seçeneği kesinlikle gündemde değildir (Bauman, 2005, s.63).

Bir yandan modernliğin değerlerine diğer yandan kendi cemaatlerince benimsenen ve kendilerine İslam adına dayatılan değerlere karşı çıkarak eleştirel bir tutum benimseyen 80'li, 90'lı yılların İslamcı kadınları yerlerini her iki deneyim ile de barışık, İslami ve

modern birikimden faydalanarak kendi özgün yaşamlarını yapılandırmaya çalışan kadınlara bırakıyor. Nilüfer Göle dini ve laik kesimler arasında yıkılan duvarlara, değişen ilişkilere ve keskinliğini kaybeden sınırlara dikkat çeker (Göle, 2000, s.12). Göle'ye göre yeni İslami yüzler yerel ve küresel düzeyde kendi cemaatlerinin dışına çıkıyorlar, bireyselleşiyorlar, sınırların ötesine geçiyorlar, farklı kesimlerle diyolağa girerek, piyasa, eğitim, medya, tüketim, politika aracılığıyla güç edinerek, saflıklarını, farklılık iddialarını kaybediyorlar, melezleşiyorlar (Göle, 2000, s.16).

SONUÇ YERİNE

Başörtülü kadınların kamusal alanda nasıl yer almaları, görünürlüklerinin nasıl olması gerektiği yaklaşık yarım yüzyıldır yıldır laik ve İslamcı kesimler arasında gerilime sebep olmaktadır. İslami kesim kadınların kamusal alanda İslami tesettür kurallarına uygun, fitne unsuru teşkil etmeyen, sade ve mütevazı bir giyim tarzı ve bu tarzla uyumlu davranışlar benimseyerek yer almasını talep etmiştir.

2000'li yıllardan itibaren moda dergilerinde sergilenen gösterişli kıyafetler ile kamusal alanda yer alan başörtülü kadınlar İslami kesim içerisinde rahatsızlık yaratmış ve modaya uygun gösterişli giyim tarzını seçen bu kadınlan tüketim toplumunun kurbanları ya da eşlerinin servetinin vitrini kabul ederek öznellikten ya da etkinlikten uzak göstermeye çalışan eleştiriler çoğalmıştır.

Başörtülü kadınlar toplumda oynadıkları rol ve kendilerinin ve ailelerinin elde ettikleri statü doğrultusunda stiller arasında seçim yapan bireysel örtünme tarzlan benimsemektedirler. İslami kesimin refah düzeyi yükseldikçe, kamusal alanda meslek sahibi başörtülü kadınların sayısı arttıkça dış görünüşü ve bedeni için harcayacak maddi imkânları olan başörtülü kadın sayısı da artmakta, örtünme tarzlan farklılaşmakta ve bireyselleşmektedir. Her sınıftan ve inançtan kadının hizmetine sunulan alışveriş merkezleri, e-ticaret ve gelişen kargo sistemleri yoluyla moda, lüks ve gösteriş demokratikleşmekte, kadın olma yolları aynılaşmaktadır.

Kendi bedeni ve stili için kaygılanan, şıklık ve ayrıntılarda kusursuzluk arayan, doğru etkinlik için doğru kıyafeti seçmek isteyen başörtülü kadınların varlığı İslami kesim için bir hayal kırıklığı hem İslami hem de laik kesim için İslam ve modernlik ilişkisinin beklenmeyen bir sonucudur. Başörtülü kadın giyimindeki bu değişim bir yandan İslami kesim ile laik kesim arasındaki yaşam biçimlerinin aynılaşması diğer yandan da İslami kesim içerisinde sınıflar arası ayrımların keskinleşmesinin göstergesidir.

Kaynaklar

Barbarosoğlu F.K. (2002). İmaj ve takva. Istanbul; Tımaş Yayınları.
Barbarosoğlu F.K. (2015). *Kamusal alanda başörtülüler.* İstanbul; profil Yayınları.
Berktay F. (1998) " Cumhuriyet'in 75 yıllık serüvenine kadınlar açısından bakmak" in Hacımirzaoğlu Berktay A. (dir.) *75. Yılda kadınlar erkekler.* Istanbul; Tarih Vakfı Yayınları.
Bourdieu P.(1997). *Meditations Pascaliennes.* Paris; Seuil."Liber".
Crane D. (2003). *Moda ve gündemleri, giyimde sınıf, cinsiyet ve kimlik.* İstanbul; Ayrıntı Yayınları.
Cündioğlu D. (2004). *Philosophialoren.* İstanbul; Gelenek Yayıncılık.
Demirel A.(2013). İffet *Yâ* Hû. Istanbul; Işık Yayınları.
Durakbaşa A. (1997). "Cumhuriyet döneminde modern kadın ve erkek kimliklerinin oluşumu: Kemalist kadın kimliği ve "münevver erkekler" "Hacımirzaoğlu Berktay A. (dir.) *75. Yılda kadınlar erkekler.* Istanbul; Tarih Vakfı Yayınları.
Dyhouse C.(2015). *Gösteriş. Kadınlar, tarih, feminizm.* İstanbul; Can Sanat Yayınları.
Erdem E.(2011). *Nurjuvazi. Din elbisesini tersten giyenler.* İstanbul; Togan Yayınları
Erkilet A. (2015). *Mazlum Doğu'nun Mağrur Çocukları.* İstanbul. Büyüyenay Yayınları
Eygi M.Ş. (2015). Şeytani tesettür değil, şer'i tesettür. Yeni Akit
Eygi M.Ş. (2017). Şer'i tesettür. Milli Gazte.
Göle N. (2000) İslamın *yeni kamusal yüzleri.* İstanbul; Metis Yayınları.
Kuran T. (2002). İslamın *ekonomik yüzleri*, İstanbul; İletişim Yayınları.
Merçil I. (2002). "İslamcı Kadın Aydınlar". *Tarih ve Toplum.* Cilt 37. S.219. s.61-65.
Okumuş E.(2005). *Gösterişçi dindarlık.* Istanbul; Özgü Yayınları.
Pinçon M.ve Pinçon-Charlot M. (2012). *Burjuvazinin sosyolojisi.* Ankara; Epos Yayınları.
Simmel G.(1957). "Fashion" *The American Journal of Sociology.* Vol.62. No.6. s.541-558.
Şeni N. (1990) . *"Yüzyıl sonu İstanbul basınında moda ve kadın kıyafetleri"* in Teleki Ş.(dir). 1980'ler Türkiyesi'nde kadın bakış açısından kadınlar. Istanbul; İletişim Yayınları.
Veblen T.(1970). *Theorie de la classe de loisir.* Paris; Gallimard.
Yankaya D.(2014). *Yeni İslami burjuvazi. Türk modeli.* İstanbul; İletişim Yayınları.
Yılmaz Z. (2015). *Dişil dindarlık.* İstanbul; İletişim Yayınları
Zygmunt B.(2005). *Bireyleşmiş toplum.* İstanbul; Ayrıntı Yayınları.
Zygmunt B.(2010). *Küreselleşme. Toplumsal sonuçları.* İstanbul; Ayrıntı Yayınları.

Kadının insan hakları bağlamında adalet tartışması

Gülşen Çakıl Dinçer

GİRİŞ

Kadının insan hakları kavramı toplumsal cinsiyet eşitliğini sağlamada önemli köşe taşlarındandır. Ancak son dönemlerde Türkiye'de yeni bir anlayış toplumsal cinsiyet eşitliği yerine toplumsal cinsiyet adaletini koyarak kadın sorunlarına çözüm üretilebileceğini iddia etmektedir. Bu çalışma söz konusu iddianın ortaya çıkış koşullarını sorgulayarak kadınların sorunları için bir imkanlılık barındırıp barındırmadığını cevaplamaya çalışacaktır. Bu bağlamda öncelikle insan hakları hukukuna rağmen kadının insan hakları kavramının ortaya çıkış süreci üzerinde durulacaktır. İkinci bölümde ise açık medeniyet kavramıyla İslam hukuku içerisinde insan haklarının mümkünlüğünü ortaya koymaya çalışan Prof. Dr. Recep Şentürk'ün çalışmalarına değinilecektir. Kadının insan hakları kavramını yine İslami anlayış içerisinde temellendirmeye çalışan ve toplumsal cinsiyet eşitliği yerine toplumsal cinsiyet adaletini koyan görüşün dayandığı temellerin izi ise üçüncü bölümde izlenecektir.

İNSAN HAKLARI HUKUKU VE "KADININ İNSAN HAKLARI"NIN ORTAYA ÇIKIŞI

İnsanın insan olmaktan kaynaklı hakları her ne kadar Birleşmiş Milletler'in kurulmasından sonra kavramsal olarak yerleşse de 17. yüzyıldan beri en önemli mücadele alanlarından biri olmuştur. Bu mücadelelerin tarihiyle birlikte İnsan Hakları Hukuku'nun gelişimi üç kuşak hak üzerinden yapılmaktadır. İnsan haklarının kapsamındaki bu genişlemeyi hegemonya / karşı-hegemonya kavramsal çerçevesinde ele alırsak birinci kuşak insan hakları klasik haklar olarak nitelendirilir ve burjuvanın etkisiyle gerçekleşmiş olan haklardır. Bu haklar kişisel ve siyasal hakları içine alır. İkinci kuşak haklar ekonomik ve sosyal hakları içerir ve itici gücü işçi sınıfının talepleridir. Üçüncü kuşak ise dayanışma çerçevesinde ve daha çok Üçüncü Dünya'nın talepleriyle gelişen kültürel haklar olarak isimlendirilmektedir.[1] Kadının insan hakları kavramı ise söz konusu üç kuşak insan haklarının da kadınların içinde bulunduğu zorluklara ve ihlallere cevap vermemesi üzerine ortaya çıkmıştır. İnsan hakları söyleminin karşı-hegemonya anlamında değiştirilmesi ve dönüştürülmesi mücadelesinde kadının insan hakları hareketinin göğüslediği mücadele ilk akla gelen örnektir.[2] Kadının İnsan hakları mücadelesi liberal hukukun ataerkil toplumsal düzeni desteklediğinden yola çıkılarak bir dönüşümün talep edilmesinin somutlaşmış halidir.

İnsan hakları hukuku bu hakların kaynağını insan olmaya dayandırdığı için evrensel olarak değerlendirilmektedir. Ancak uluslararası hukukun liberal devletlerin toplumsal sözleşmeleri üzerinde temellendiği göz önüne alındığında liberal teorinin ataerkil yapısı da akılda tutulması gereken bir gerçektir.[3] Liberal teori her ne kadar bireylerin içinde bulundukları koşulları parantez içine[4] alıp bu koşullardan bağımsız şekilde haklara sahip olduğunu iddia etse de bireyler sahip oldukları koşullarda haklara erişemeyebilirler. Kadınlar açısından baktığımızda toplumsal koşulları belirleyen ataerkil değerler nedeniyle bu haklara erişimlerinin hiçbir zaman kolay olmadığı ortadadır. 17. yüzyıldan başlayarak yüzyıllar boyunca sadece kamusal alandaki çatışmaları düzenleyen liberalizm bireysel özgürlüğün alanı sayılan özel alanı erkeğin lehine hukuksal düzenlemelerden azade tutmuştur. Buradaki dokunulmaz durum kadının aleyhine işlemiş ve kadının ezilmesinin sürekliliğini sağlamıştır.

Liberal hukukun hak tanımına karşılık en başından beri farklı feminist yaklaşımlar da kendi savlarını ortaya koymuşlardır. Daha 1791'de, her ne kadar sonrasında yargılanıp giyotine gönderilse de, Olympe De Gouges Kadın Hakları Bildirgesi'ni yayımlamıştır. İnsan haklarının kadınlara uyarlanmış biçimi olan Elisabeth Cady Stanton tarafından yazılan Declaration of Sentiments ile kadınlar, kamusal alanda olmayı ve doğal haklarını engelleyen yönetime karşı durarak oy verme hakkını, kamusal hizmet hakkını ve bunlar için gerekli

1 Zeynep KIVILCIM, Evrensellik, Hegemonya ve İnsan Hakları, 88.
2 Agm., s.88.
3 Fatmagül Berktay (2000); Kadının İnsan Hakları: İnsan Hakları Hukukunda Yeni Bir Açılım, s.350.
4 Nancy Fraser (2004), Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek: Gerçekte Var Olan Demokrasinin Eleştirisine Bir Katkı, ss.109.

eğitim hakkını istemişlerdir. Aslında bu talepler bütün liberal feministlerin, Wollstonecraft, Sarah Grimke, Frances Wright, Susan B. Anthony ve Harriet Taylor, ortak talepleri olarak değerlendirilebilir; 18. yüzyılın sonlarından başlayan ve 19. yüzyıl boyunca süren mücadelede bıkmadan usanmadan bu taleplerinde ısrarcı olmuşlardır. Fırsat eşitliğinin biçimsel olmasının ötesinde bir mücadele olması ise toplumsal cinsiyet rollerinin değişmesi yönünde hak taleplerinin ortaya konmasını sağlamıştır. Ancak yasal anlamda elde edilen başarıların reel yaşamda karşılık bulması çok kolay olmamakta. Çünkü toplumların yerleşik gelenekleri değiştirilmedikçe kadınların ikincilleştirilmesi önlenememektedir. Kadınların haklarına kültürel perspektiften bakan radikal feministler bu nedenle farklılığa dayanan bir eşitlik talebinde bulunmuşlardır. Postmodernist olarak adlandırılan ve farklılığı ön plana çıkaran yaklaşımlar ise evrensel teorilere karşı gelerek farklılıkların tanınması yönünde bir hak mücadelesi yürütmekteler.[5]

İnsan olmak ortak paydasıyla insanların eşitliğini varsayan İnsan Hakları Bildirgesi gibi pek çok uluslararası sözleşmenin kadınların içlerinde bulundukları eşitsiz durumu görmezden gelmesi kadınların hak savunusu için yeni oluşumları gerekli kılmıştır. Elbette ki 1970'lerde yükselen ikinci dalga feminist hareketin etkisiyle artan toplumsal duyarlılıklar uluslararası alanda yeni kararların alınmasını zorunlu kılmıştır. Birleşmiş Milletler'in 1980 yılında kabul ettiği Kadına Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesi (CEDAW) 1981 yılında 20 devletin imzasıyla yürürlüğe girmiştir. Başlangıçta pek çok devlet sözleşmeyi imzalamasa da 2010 yılı itibariyle 186 ülke bugün bu sözleşmenin tarafıdır.[6] "Sözleşmenin imzalanması, taraf devletleri kadınlara karşı ayrımcılığın ortadan kaldırılması için somut adımlar atmakla ve CEDAW Komitesine düzenli olarak kadının insan haklarının geliştirilmesi konusunda ülkedeki devlet uygulamalarını raporlamak ve sunmakla yükümlü kılar".[7] CEDAW kadın erkek eşitliğinin sağlanmasında sadece yasal değil toplumsal, siyasal, ekonomik, kültürel koşulların da göz önünde bulundurulmasını ve bu alanlarda da erkeklerle eşit konumda olmalarını istemektedir Bu amacın gerçekleşmesi için de devletleri özel ve geçici önlemler almaya ve asıl dönüşümün toplumsal ve kültürel alanda olması için çalışılmaya zorlamaktadır.

Ancak CEDAW kadınların insan hakları için son derece kapsamlı ve ilerleme sağlayacak bir sözleşmeyken devletlerin koyduğu çekinceler yüzünden sıkıntılar yaşanmaktadır. Bu çekincelerle devletler kendi ayrımcı yasalarını değiştirme konusunda zorunluluklarını bertaraf etmiş olmaktalar. Çekincelerin çoğu ülkelerin kendi dinsel ya da toplumsal gelenekleriyle CEDAW'ın maddelerinin uyuşmadığı noktada ortaya çıkmakta. Ancak bu da sözleşmenin ana ilkelerine ters düşülmesine neden olmakta. Diğer yandan çekincelerin bir sınırının olmaması ayrımcılığın önlenmesinde nasıl çalışılacağı konusunda

---

5 Fatmagül Berktay (2000); Kadının İnsan Hakları: İnsan Hakları Hukukunda Yeni Bir Açılım, s.356.
6 Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü, https://kadininstatusu.aile.gov.tr/kaynak/ulusarasi-belgelerkuruluslar/uluslararasi-kuruluslar/birlesmis-milletler, 10.10.2017
7 Kadının İnsan Hakları Yeni Çözümler Derneği, Kadına Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesi, http://www.kadininsanhaklari.org/programlar/savunuculuk/ulusal-duzeyde-savunuculuk/kadina-karsi-her-turlu-ayrimciligin-onlenmesi-sozlesmesi-cedaw/ 10.10.2017.

belirsizliklerin çoğalmasını da beraberinde getirmekte.[8]

CEDAW'a konan çekincelere baktığımız da görüldüğü gibi kadınlar toplumsal ve dinsel gelenekler şart koşularak ayrımcılığın öznesi durumuna geliyorlar.[9] Türkiye de sözleşmeyi 1985 yılında imzalarken Türk Medeni Kanunu'nun evlilik ve aile ile ilgili bazı hükümlerinin sözleşme ile çelişmesi nedeniyle çekince koymuştur. Bu maddelerle ilgili çekincelerin kalkması 1999 yılında gerçekleşmiş ve yasalar sözleşmeyle uyumlu hale getirilmeye çalışılmıştır.

İNSAN HAKLARI VE İSLAM

Berktay, kadının insan hakları konusunda iki temel yaklaşım olduğunu belirtir. Bu yaklaşımlardan ilki evrenselci ikincisi kültürel rölativist yaklaşımlardır. Evrenselci yaklaşıma göre bütün insanlar vazgeçilmez haklara sahiptir. Bunun uygulamadaki karşılığı ise uluslararası topluluğun, uluslararası normları dikkate alarak devletlerin vatandaşlarına karşı davranışlarını değerlendirme ve yargılama hakkına sahip olması nedeniyle anayasa ve yasalarını uluslararası normlara uygun hale getirilmesini isteyebilmesidir. Yani bu anlayışa göre bütün kadınlar Birleşmiş milletler sözleşmelerindeki tüm hükümlerden yararlanırlar. Kültürel rölativizmde ise ortak ölçütlerin yokluğu sebebiyle bir toplumun farklı kültürdeki başka bir toplumun pratiklerini yargılama hakkı olmadığı iddia edilir. Batılı-Ortadoğulu ikileminde kültürel rölativistler Ortadoğu'da kadınlara karşı uygulamalar eleştirildiğinde itiraz edip bu eleştirilerin emperyalist bir tutumla gerçekleştirildiğini bunun Batı'nın değerlerinin uluslararası norm olarak dayatılmasının bir sonucu olduklarını iddia etmektedirler. Ancak bu değerlendirmelerle "özellikle Müslüman ülkelerde kadınlara karşı ayrımcı davranışlar 'İslami Partikülarizm' adına haklı çıkarılıyor".[10]

Nitekim Birleşmiş Milletler'in kabul ettiği İnsan Hakları Bildirgesi'ne karşılık İslam Konferansı Örgütü (şimdiki adı İslam İş birliği Teşkilatı) 1979 yılında gündemine aldığı insan hakları sorunu çerçevesinde İslam'da insan hakları projesini oluşturmuş ve bu proje bağlamında 1990 yılında İslam'da İnsan Hakları Kahire Beyannamesi yayımlanmıştır. Bu belgenin hazırlanmasının nedenlerine baktığımızda tam da kültürel rölativizm bakışının yansımalarını görebiliriz.[11] Bu bildirge kadınlar ve erkekler arasında eşitliğe temel bir fark

8 Umut BELEK ERŞEN, Birleşmiş Milletler Kadınlara Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesi Ve Denetim Mekanizması, s. 36,37.

9 Fatmagül Berktay (2000); Kadının İnsan Hakları: İnsan Hakları Hukukunda Yeni Bir Açılım, s.365.

10 Agın., s.364.

11 Şentürk, İnsan Hakları Bildirgesi'ne karşılık bu bildirgenin ortaya çıkmasının nedenlerini şöyle açıklar: "Söz konusu BM beyannamesinin hazırlanmasıyla görevli komitede hiçbir Müslüman üye olmaması, İslam bloğunu temsil için görevlendirilen Hristiyan üye Charles Malik'in İslami katkıyı sınırlı bir seviyede bile olsa yansıtacak görüşlerinin dikkate alınmaması, veto hakkı sahibi üyelerin çıkarları göz önüne alındığı halde dünya nüfusunun beşte birini oluşturan Müslümanların veto hakkı olmadığından iddialarını yeteri kadar savunamamaları, Müslümanların BM beyannamesini tam olarak sahiplenmelerini engellemiştir. BM beyannamesine karşı bir kısım Müslüman aydınlar ve devletler düzeyinde bir tepki gözlenmiştir. Neticede bir kısım İslam devletleri belgeyi imzalamayı reddetmiştir. Sudan, İran ve Suudi Arabistan gibi Müslüman ülkeler Batılı olmayan ülkelerin kültürel ve dini durumlarının belgede dikkate alınmamasından dolayı BM İnsan Hakları Beyannamesi'ni

koyarak kadınların insanlık onuru bağlamında tüm insanlarla eşitliğini vurgularken bütün erkeklerin ise temel insanlık onuruyla beraber temel yükümlülükler ve sorumluluklar bakımından da eşit olduğunu vurgular. Berktay, bu ayrımın yürürlükteki ayrımcı yasalara uygun olması için var olduğunu iddia ettikten sonra uluslararası hak normlarının kendi hukuklarına girmesiyle Ortadoğu ülkelerindeki kadınların durumunda önemli derecede değişiklik yarattığını çünkü bu toplumlarda kadınların bağımlılığının sadece sivil ve siyasal hakların yoksunluğundan değil aynı zamanda gelenekler ve yasalarındaki ayrımcılıklardan da kaynaklandığını ifade eder.[12]

Kültürelciliğin dünyadaki yükselişiyle birlikte Türkiye'deki etkileri de 1980'lerden itibaren kimlik politikalarıyla kendini göstermeye başlamıştır. Küresel İslam'ın da yükselişe geçtiği bu dönemde İslamcılığın bir kimlik olarak tanımlanması post-modernist teoriler ve post-kolonyal tartışmalar merkezinde gerçekleştirilmiştir. Batılı bilginin ve normlarının sorgulanması, evrensellik iddiasının boşa çıkarılma uğraşıları modernizmin eleştirilerinin odağında yer almıştır. Bu çaba esnasında modernizmin sahip olduğu anlayış nedeniyle kurguladığı öznede insanlık adına yarattığı tahrifatlar ise bu söylemin retorik olarak güçlenmesini sağlamıştır. Bu bağlamda modernizmin dinle ilişkisi mercek altına alınarak liberal öğretiler ışığında bireyin nasıl sakatlandığını göstermeye çalışmışlardır.

Türkiye'de özellikle 1990'lı yıllardan sonra İslamcı kesim sahiplendiği post-kolonyal okumalarla kendi dışlanmışlığını tersine çevirmeye çalışmıştır. Batı modernizminin evrenselci diline bir eleştiri olan bu tartışmalar İslami hareketin kendi diliyle kamusal alana girmesini kolaylaştırmıştır. Özellikle madunluk ve melezlik kavramlarını kullanarak kendine alan açmıştır. İslam ve modernizm, İslam ve insan hakları, İslam ve demokrasi, İslam ve kadın hakları gibi eşleştirmelerle melezleşme sağlanmış İslam'ın Batı karşısında bu değerleri taşıdığı ifade edilerek yeni bir İslam anlayışı oluşturulmaya çalışılmıştır. Postkolonyalizmin madunluk kavramı kimlik temelli hareketler için mağduriyet olarak ele alınmış ve kendilerinin tanınmasına ilişkin politikalar bu kavram üzerinden savunulmuştur. "Böylece, madun bir tür 'haksızlığa uğrayan'lar olarak ele alınır ve mazlum ya da mağdur olarak tanımlanarak 'çokkültürcülük' politikaları altında, kimlikleri üzerinden bu 'mağduriyetler'ini aşmaya odaklanır".[13] 2000'li yıllara gelindiğinde ise AK Parti'nin on yılı geçen iktidarıyla yükselen kültürel popülizm eşliğinde bu melezlik iddiaları yerini otantik/yerli veya İslami çözüm bulabilme ısrarlarına bıraktı. Yüksel Taşkın, bu durumu seküler olmadan sekülerleşmeyi kabullenmeye ya da modernist olmadan modernleşmeci olmaya bağlamakta. Ona göre bu arada kalmışlık durumunun nedeni "liberalizmden duyulan ürküntü ve yaşadıkları pratik hayatın, köktenci söylemleri kaldıramayışının çok fazla dile dökülmeyen bilinci"dir. Sürecin bu hale gelmesinde AK Parti'nin muhafazakar demokrat kimliğini derinleştirmekten uzak

---

sürekli eleştirmişlerdir. 1981 yılında Birleşmiş Milletler İran temsilcisi Said Rajaie-Khorassani BM İnsan Hakları Beyannamesi'nin Yahudi-Hristiyan geleneğinin seküler bir anlayışı olduğunu ve Müslüman ülkelerde bu belgenin uygulanamayacağını belirtmiştir" Recep Şentürk, Farklı Dünya Medeniyetlerinde İnsan Hakları: İnsan Hakları Bildirgelerine Dayalı Karşılaştırmalı Bir İnceleme, s.33.

12 Fatmagül Berktay (2000); Kadının İnsan Hakları: İnsan Hakları Hukukunda Yeni Bir Açılım, s.364.

13 Zehra Yılmaz (2015), Dişil Dindarlık, s. 44.

durması ve yeni kültürel seçkinlerle yola devam edilip entelektüel anlamda kısırlaşmanın önünün açılması etkin nedenlerdir.[14]

Otantiklik arayışı bağlamında insan hakları kavramının melezleştirilmesini, İslamiyet'in de insan hakları söylemine sahip olduğu iddialarında görebiliriz. İslam ve Batı'nın insan hakları kavramlarını karşılaştırarak İslamiyet'in fıkıh aracılığıyla bir insan hakları söylemine sahip olduğunu göstermeye çalışan Recep Şentürk[15] İslam'da insan hakları kavramını sosyolojik bir bakışla ele almıştır. Şentürk insan haklarını ele alan iki farklı fıkıh anlayışı olduğunu belirtir. Bunlardan ilkini "evrenselci yaklaşım" diğerini de "cemaatçi yaklaşım" olarak isimlendirir. Aralarındaki temel fark; evrenselci yaklaşım Müslüman olsun ya da olmasın herkesin temel haklara sahip olduğunu ifade ederken cemaatçi yaklaşım ise iman esasına dayanır ve İslamiyet'in sunduğu temel haklara Müslümanların sahip olabileceğini savunur. Klasik İslam hukukunda 6 tane ismet[16] vardır; 1- yaşam hakkı, 2- mülkiyet hakkı, 3- din özgürlüğü hakkı, 4- düşünce özgürlüğü hakkı, 5- aile kurma ve çocuk edinme hakkı, 6- şeref hakkı. Bu haklar İslam hukukunda diğer haklardan farklı bir statüde bulunur; onurlu bir insanının hayatının bu haklar olmaksızın imkansız olduğunu anlatabilmek için zaruriyet olarak isimlendirilmişlerdir. Yani bu haklar en temel ve devredilemez haklardır. "İslami literatürde yaşam, mülkiyet, akıl, nesil ve onurun masum, muhterem veya mahkum olduğu dile getirilir. Tüm bu terimler "onlardan faydalanan kişi için hukuk tarafından korunmuş hak "anlamına gelir." Hukuk tarafından korunduğu için de bu hakların yerine getirilmesi ve onları ihlal edenlerin de cezalandırılması için tedbirler vardır. Bu cezalar bugün uygulanan modern ceza hukukundan farklıdır ancak "Korunmuş her bir hakla ilişkisi bağlamında bu cezaların varlığı ve resmi bir mahkemenin onları uygulama zorunluluğu, ismet öğretisi kapsamına giren hakların sadece ahlaki veya dini emirler olmadığını -dünyadaki diğer dinlerin çoğunda bu ilkeler sadece ahlaki ve dini emirlerdir- gösterir. İslam devletinin ve gerekli yargı süreçlerinin varlığı, resmi mahkemeler ve polis sistemi yoluyla bu hakların müeyyide ile uygulanması ve korunması ön koşullardır. Aslında İslami bir toplumda siyasi otoritenin meşruiyeti, vatandaşlarının ve genel olarak insanlığın ismetini korumasından kaynaklanır." Batı hukuk sisteminde insan haklarının evrimsel bir süreçten geçtiğini ancak İslam hukukunda başlangıçta var olan hakların bugün de devam ettiğini ifade eden Şentürk, bu haklardan yararlanacak olanların başlangıçta tespit edildiğini bu nedenle de İslami insan haklarının evrimden ziyade uygulamadaki ihmallere karşı bir mücadele tarihi olarak görülmesi gerektiğini iddia eder. Yine insana insan olduğu için hak

---

14 Yüksel Taşkın (2013), AKP İktidarı ve Muhafazakâr Düşünsel Kısırlaşma, s.127

15 Kültürel rölatvizmin örneklerinden biri olarak da görülebilecek açıklamalara sahip olan Prof. Dr. Recep Şentürk, "açık medeniyet" kavramsallaştırmasıyla İslam düşüncesindeki medeniyet tasavvurunu açıklamaya çalışır. Buna göre açık medeniyet çoğulcu bir yaklaşımı benimser. Açık medeniyet fıkıh medeniyetidir; yani ademiyeti, evrensel insanın hak ve sorumluluklarını ortaya koyar, evrenseli yani bütün insanlığı korumaya çalışır. Kendi içinde çeşitliliği tesis edebiliyor. Buna karşılık Batı medeniyeti kapalı medeniyet olarak tanımlanıyor. Batı medeniyeti evrimci bir yaklaşıma sahip ve kendi hayat tarzını medeni olarak kabul eder. Batı'da bunun kırılamamasının nedenini ise teolojisi ve felsefesinin olmamasında görüyor.

16 Temel insan haklarının dokunulmazlığı veya yasa ya da siyasi korunması. (Recep Şentürk (2017), Klasik İslam Hukukunda İnsanlık ve İnsan Hakları Arasındaki Tartışmalı İlişki, s.31)

tanıyan ilk hukuk sisteminin, Kuran ve sünnetten hareketle, Müslümanlar tarafından ortaya konulduğunu ve bu özelliklerinden dolayı çoğulcu toplum yapısının İslam hukukunun bir gereği olarak ortaya çıktığını ifade etmiştir. Şentürk bununla birlikte Birleşmiş Milletler tarafından kabul edilen İnsan Hakları Beyannamesi'nin hakların ilahi kaynağından bahsetmemesini insan hakları teorisinin felsefi temellerini zayıflattığını iddia ederek "şu ana kadar da bu haklara din dışı temel arayışı tatminkar bir sonuca ulaşamamıştır" demektedir.[17]

İnsan hakları kavramını İslam hukuk sistemi içinde arayan ve toplumsal çoğulculuğun garantisi olarak da bu sistemi önceleyen Şentürk globalleşen dünyada Müslümanların diğer inançlardan insanlarla ilişkilerini düzenlerken bu evrenselci İslam hukuku anlayışından faydalanılırsa dünyadaki insan hakları gelişmelerine de katkı sunabileceklerini ifade etmektedir. Ancak gözden kaçırılmaması gereken şey insan hakları kavramı İslam hukukunun içerisinde anlam kazanmaktadır ve uygulamalar da kuşkusuz İslam hukukuna göre olacaktır. Nitekim pozitif hukuk kurallarıyla ilişkisini Şentürk şöyle açıklamaktadır: "İslam tarihi boyunca milletler sistemi bağlamındaki uygulama göstermektedir ki ismeti koruma altına alan evrensel ahkam hukuküstü (meta-legal) kurallardan oluşmaktadır ve yürürlükteki hukuk kuralları bunlara uymak zorundadır. İsmet'in muhafazası ile çelişen pozitif hukuk kuralları geçerliliklerini kaybederler…. İsmetin korunması neticesinde "zaruriyat" (zorunlu veya vazgeçilmez haklar) olarak adlandırılan, olamazsa olmaz ferdi ve toplumsal maslahatlar gerçekleşir. Bunlar aklın, canın, malın, dinin ve ırzın (şeref) korunmasıdır."[18] Konuyu bu şekilde değerlendirdiğimizde aslında CEDAW'a çekince koyan Müslüman ülkelerin gerekçelerinin farklılık arz etmediğini de görebiliriz.

KADININ İNSAN HAKLARI VE İSLAM

İnsan haklarına İslam hukuku içerisinden ele alınması olgusuyla beraber son dönemde kadının insan hakları kavramının da benzer şekilde İslami söylem içerisine dahil etme çabaları görülmektedir. Feminist mücadelenin bir sonucu olan kadının insan hakları olgusu feminizmden arındırılıp kullanılarak kadın haklarının mücadelesi için feminizmin gerekli olmadığı gösterilmeye çalışılmaktadır. Feminizmi kabaca erkeklerle eşit olma, erkek gibi olma mücadelesi olarak göstermeye çalışan bu yaklaşım da diğer melezleşme çabaları gibi modernizm eleştirisini devreye sokar. Batı'nın bir norm olarak feminizmi diğer ülkelerin kadınlarına da benimsetmeye çalıştıkları eleştirisinden yola çıkarak feminizmin bütün kadınlara dayattığı "tek kadın" yerine farklı kadınlıkları öngördüklerini söyleyen bu yaklaşımın savunucuları feminist literatürü kullansalar da feministlerle ilişkilenmemeyi seçerek ve onlardan farklı olduklarını her fırsatta ifade ederek kendi çıkış noktalarının kadının insan hakları olduğunu söylemektedirler.

İslamcı kesimin sahiplendiği madunluk, mağrurluk ve çokkültürlülük kavramlarını 1990

17 Recep Şentürk (2017), İslam ve Batı Kültüründe İnsan Hakları Söylemleri, 114-119.
18 Agm., 131,133.

sonrasında Müslüman kadınların da sıklıkla kullandığını görebiliriz. İşte "kadının insan hakları" kavramı da tam da bu noktada devreye girmekte ve Batılı bir değer kavram olan kadının insan hakları dönüşüme uğratılarak İslam'a içerilmektedir. Ancak İslam'ın içerdiği kadının insan hakları kaynağını batılı değerlerden almayıp tamamen İslamiyet'ten alacaktır. Elbette ki bu dayanak "adaletin" ta kendisidir. Ancak henüz tartışmaların devam ettiği alan, "adalet nedir?" ya da "adaletin ölçüsü nedir?" sorularına aranan yanıttadır.

Toplumsal cinsiyet eşitliği yerine İslami referanslar dikkate alınarak öne sürülen toplumsal cinsiyet adaleti vurgusunda öne çıkan en önemli husus bunun yaradılışla, biyolojiyle yani kadın ve erkeğin farklılığıyla ilişkili olduğunun altının çizilmesidir. Kadın ve erkeğin farklı roller icra etmelerinin gerekliliği biyolojik farklarıyla ilgilidir. Toplumsal cinsiyet rolleri değişebilir ancak biyolojik roller, yeterlilikler ve yeteneklerle o rollerin, yeterliliklerin ve yeteneklerin getirdiği yükümlülükler değiştirilemez. Kadın ve erkeğin sosyal alandaki bu durumunu eşitsizlik olarak değerlendirmeyip bunu "kadın ve erkeğin birbirlerinin tamamlayıcısı" oldukları söylemiyle açıklayanlar böyle bir konumda adaletsizlik olmadığını da iddia etmektedirler. Buna göre ontolojik olarak aynı olan ancak maddi olarak farklılık taşıyan kadın ve erkek sosyal roller bakımından da farklılaşacaklardır. Sosyal rollerdeki farklılaşma nedeniyle yerine getirilmesi beklenen görevler haklar bağlamında da farklılığı beraberinde getirmektedir. Örneğin erkeğin mirastan bir pay fazla alması onun kadının geçimini sağlama sorumluluğuyla ilgili olarak açıklanırken erkeğe verilen tek taraflı boşanma hakkı mehirin geri verilmesi meselesinde oluşabilecek suistimalin önüne geçmek içindir.

Berktay, bugün söz konusu edilen adalet kavramının Platoncu "oranlı eşitlik"e atıfta bulunduğunu söyleyerek bunun eşitliği reddetmek için kullanıldığını ifade etmiştir.[19] Aslında benzer bir ifade İslamcı kadın yazarlardan Nazife Şişman tarafından da dile getirilmekte. Adaletin Müslümanlar için eşitlik ve özgürlükten öte "her şeyin yerli yerinde olması her şeyin hakkının teslim edilmesi anlamı" taşıması Şişman'a göre onu öncelikli yapıyor. Hakkaniyet anlayışının eşitliğe tercih edilmesini dinin korunması anlamında bir gereklilik olarak önümüze koyan Şişman şöyle devam ediyor;

> "Yaratıcının bütün kulları eşit yarattığına inanan bir dinin mensupları olarak Müslümanlar toplumsal cinsiyet meselesinde neden eşitlik yerine hakkaniyet ve adalet gibi kavramlarına öncelik veriyorlar? Çünkü Müslümanlar, modern kamusal alanı kuran cinsiyetten azade soyut birey anlayışına değil kadın ve erkeği farklı kabul eden cinsiyetli bir beden anlayışına sahipler. Bu sebeple eşitliksizmiş gibi görünen farklı kural ve uygulamalara tabiiler. Mesela kadınların örtünmesi, kadınların dünyaya çocuk getirmesi, bunlar cinsiyetli bedenin tezahürleri. Örtünmeden başlayarak pek çok farklı uygulama, cinsiyetler arası bir eşitsizliği ele veriyor. Yani insanın tanımlanışında bir farklılık söz konusudur. Ama bu Tanrı'nın yaratıştaki adaletsizliği imgelemi-

19 Fatmagül Berktay, "Şirin Tekeli Türkiye'de Paradigma Değiştiren Bir Akademisyen ve Feminist Öncü", MSGSÜ KAM Lisansüstü Toplumsal Cinsiyet Konferansı Sunuşu.

yor. Kısaca, Müslümanların eşitliğe karşı adalet kurmak yerine eşitliği de hakkaniyeti de içeren bir adalet söylemini tesis etmeleri gerekiyor".[20]

Kadınların sorunlarının adalet anlayışıyla çözülebileceğini iddia eden Kadın ve Demokrasi Derneği de (KADEM)[21] II. Uluslararası Aile Konferansı kapsamında sunduğu "Aile ve Kadın Erkek Arasında Adalet Çalıştayı"nın sonuç raporunda yer alan "KADEM tarafından öne sürülen 'cinsiyet adaleti' kavramı içeriğini ilahi kelamın kadın ve erkeğin birbirini tamamlayan ve dengeleyen iki parça olarak görmesinden almaktadır" ifadesiyle adaletin mahiyetini İslam içerisinde ifadesini bulan dengede aradığını söylemektedir.

Kültür argümanından yola çıkarak toplumsal cinsiyet adaletini öne süren bu söylemde eşitliğin reddedilmesindeki nedenlerden biri bunun batılı bir mücadele olan feminizmin talebi olmasıdır. Buna karşın Berktay kadınların insan haklarının en fazla kültür adına öne sürülen gerekçelerle çiğnendiğini ifade etmekte. Bu nedenle kültürün siyasal kullanımın sorgulamanın gerekliliğini öne süren Berktay kültürün kimin kültürü olduğu ve bundan kimin yararlandığı sorusunun da mühim olduğunun altını çizmekte. Kültürün statik bir yapı olarak ele alınması bir zamanlar Batı'daki kadınların da bugün İslam coğrafyasındaki ayrımcılığın meşruluk kaynağı olan fıtratın bir başka söylenişi doğal farklılık aracılığıyla ikincilleştirildiklerinin unutulmasına neden olmaktadır. Buna karşın Berktay'ında belirttiği gibi "Uluslararası insan haklarının evrensel niteliğini reddeden ve radikal farklılık konusunu vurgulayanlara karşı, kadınlara yönelik şiddet, ayrımcı aile gelenekleri, kadınların üreme haklarının kısıtlanması, cinsel tercih ve yönelim nedeniyle uygulanan baskı gibi kültürel baskıların evrensel olduğunu hatırlatmak gerekir"[22]

SONUÇ

Özellikle 1990'lardan sonra Türkiye'de yükselişe geçen İslamcılık ile beraber Batılı değer kavramları olarak ifade edilen kavramlar post-kolonyal teoriler aracılığıyla sorgulanmıştır. Batı'nın kendi değerlerini evrensel değerler olarak diğer toplumlara empoze etmesinin karşısında otantiklik arayışı içerisine giren İslamcı yazarlar bu kavramlara İslami bilimler içerisinden yanıt üretmeye çalışmışlardır. İnsan hakları ve kadının insan hakları kavramları da benzer bir metodolojiyle ele alınarak İslam'ın içerisindeki bu haklar gösterilmeye çalışılmıştır. Bununla birlikte bu iddiaların yazılı metinlerde kalmayıp İslamcı kimliğe sahip olan AK Parti iktidarları sayesinde pratik alanda da uygulanabilme yollarının arandığı görülmektedir. Nitekim son dönemde kadınların yarım gün çalışmaya teşviki, çocuk doğu-

20 Nazife Şişman (2015), "Toplumsal Cinsiyet: Adalet mi Eşitlik mi?" oturumu için yaptığı konuşma, 148.

21 KADEM 8 Mart 2013 tarihinde kurulmuştur. 16 kurucusundan 10'u AK Parti içerisinde çeşitli görevlerde bulunduktan sonra bu derneği kurmuşlardır. Derneğin kurucularından olan ve hala başkan yardımcılığını yürüten Sümeyye Erdoğan Bayraktar Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan'ın kızıdır. Kadın haklarını adalet perspektifinden savunan KADEM bu konuda akademik çalışmalar yürütmektedir.

22 Fatmagül Berktay (2000); Kadının İnsan Hakları: İnsan Hakları Hukukunda Yeni Bir Açılım, s.368.

ranın ödüllendirilmesi, bakım ücretlerine yönelik düzenlenen yasal düzenlemeler kadınlar için daha adil bir yaşam kurma söylemiyle gerçekleştirilmektedir. Aslında burada eşitlik ve adalet söylemleri arasındaki temel farkın amaçlarda olduğu kolayca görülebilir. Cinsiyet farklarından doğan eşitsizliklerin ortadan kaldırılmasını ve toplumsal, ekonomik, kültürel yapının bir bütün olarak bu eşitliğin sağlanması yönünde dönüştürülmesini hedefleyen eşitlikçi kavrayış, bu topyekûn dönüşüm sağlanıncaya kadar bazı eşitsizliği giderecek pozitif ayrımcılık tedbirleri alınmasını desteklemişlerdir. Ancak bu tedbirlerin amaç haline gelmesi toplumsal cinsiyet ayrımcılığı yapılmasına neden olabilmekte ve bu ayrımcılığın süreklilik kazanmasına yol açabilmektedir. Son olarak burada unutulmaması gereken bir nokta da Alev Özkazanç'ın da ifade ettiği gibi muhafazakâr kültürlerde bu geçişler çok kolay olmaktadır.[23]

Kaynaklar

BELEK ERŞEN, Umut (2006) Birleşmiş Milletler Kadınlara Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesi Ve Denetim Mekanizması, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara.

BERKTAY, Fatmagül (2000), "Kadının İnsan Hakları: İnsan Hakları Hukukunda Yeni Bir Açılım", Editör: Korkut Tankuter, İnsan Hakları, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul:349-372.

BERKTAY, Fatmagül (2017), "Şirin Tekeli Türkiye'de Paradigma Değiştiren Bir Akademisyen ve Feminist Öncü", MSGSÜ KAM Lisansüstü Toplumsal Cinsiyet Konferansı Sunuşu.

FRASER, Nancy (2004), "Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek: Gerçekte Var Olan Demokrasinin Eleştirisine Bir Katkı", Editör: Meral Özbek, Kamusal Alan, Hil Yayınları, İstanbul: 103-132.

Kadının İnsan Hakları Yeni Çözümler Derneği, Kadına Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesi, http://www.kadininsanhaklari.org/programlar/savunuculuk/ulusal-duzeyde-savunuculuk/kadina-karsi-her-turlu-ayrimciligin-onlenmesi-sozlesmesi-cedaw/ 10.10.2017.

Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü, https://kadininstatusu.aile.gov.tr/kaynak/ulusarasi-belgelerkuruluslar/uluslararasi-kuruluslar/birlesmis-milletler, 10.10.2017

KIVILCIM, Zeynep (2015), "Evrensellik, Hegemonya ve İnsan Hakları", Editör: Bora Erdağı, Liberal Hakların, Hukukun ve Devletin Sınırları, Nota Bene Yayınları, Ankara: 85-104.

Özkazanç, Alev (2013) Alev Özkazanç ile Gündemdeki Konular Üzerine bir Söyleşi, www.academia.edu,20.10.2017

ŞENTÜRK, Recep (2014), "Farklı Dünya Medeniyetlerinde İnsan Hakları: İnsan Hakları Bildirgelerine Dayalı Karşılaştırmalı Bir İnceleme", Yayına Hazırlayan: İ.Kurt-S. Ali Tuz, Kur'an ve Sünnete Göre Temel İnsan Hakları, Ensar Neşriyat, İstanbul: 21-52

ŞENTÜRK, Recep (2017), "İslam ve Batı Kültüründe İnsan Hakları Söylemleri", İnsan

23 Alev Özkazanç, Alev Özkazanç ile Gündemdeki Konular Üzerine bir Söyleşi (2013), www.academia.edu,20.10.2017

Hakları ve İslam Sosyolojik ve Fıkhi Yaklaşımlar, İz Yayıncılık, İstanbul:29-64.
ŞENTÜRK, Recep (2017), "Klasik İslam Hukukunda İnsanlık ve İnsan Hakları Arasındaki Tartışmalı İlişki", İnsan Hakları ve İslam Sosyolojik ve Fıkhi Yaklaşımlar, İz Yayıncılık, İstanbul:29-64.
ŞİŞMAN, Nazife (2015), "Toplumsal Cinsiyet: Adalet mi Eşitlik mi?" oturumu için yaptığı konuşma, Uluslararası Kadın ve Adalet Zirvesi Panel Sunuları ve Sonuç Bildirisi,146-148.
TAŞKIN, Yüksel (2013), AKP İktidarı ve Muhafazakar Düşünsel Kısırlaşma, AKP Devri, İletişim Yayınları: 121-134.
YILMAZ, Zehra (2015), Dişil Dindarlık İslamcı Kadın Hareketinin Dönüşümü, İletişim Yayınları, İstanbul

Sinan Özbek
Irkçılık
Notos Kitap Yayınevi'nden
Çıktı.

Tin ve ten karşıtlığı: cinsel suçluluk teması

Sema Ülper Oktar

Cinsellik deneyimi, Antikçağ'da cinsel perhizle gerçeğe ulaşma arasındaki bağlantıya işaret eden "cinsel sofuluk" teması dışında, Hıristiyanlığın "ten" öğretisinde özgün bir tarihsel biçim olarak ortaya çıkar. Her iki öğreti de kişinin hazların yaşanmasında ölçülü olması, hazların kölesi olmaması yönünde öğütte bulunan güçlü bir dayanak noktası bulunmaktadır. Foucault'cu anlamıyla ifade edilecek olursa her iki düşüncede de ortaya konulan nefsin "ahlaksal özne" olarak oluşumudur. Klasik Yunan düşüncesinin cinselliğe bakışında ve Hıristiyanlığın "ten" öğretisinde asıl sorun hazlara nasıl denetleneceği ya da bu gücün uygun kullanımının nasıl sınırlanacağına ilişkindir.

Foucault, *Cinselliğin Tarihi* adlı yapıtında Antikçağ ile Hıristiyanlığın cinsel ahlakının bir süreklilik oluşturmadığını belirterek bu iki düşünce biçimi arasındaki başlıca farkları ortaya koymuştur. Örneğin bu iki düşünce biçimi arasındaki farkların cinsel eylemin değeri, aynı cinsten kişiler arasındaki ilişkilerin dışlanması gibi konulardaki farklılıklar olduğu vurgulanmıştır. Foucault'ya göre bunların ikisini bir araya getiren şey ise, ikisinin de "arzulayan insan" ilkesinin egemenliği altında olmalarıdır. Dolayısıyla bu ilkenin egemenliği altındaki iki düşünce için, hazların kullanımı ve bu dolayımla özne oluşumunun açıklanması konusundaki temel bir noktada bir sürekliliğin olduğu söylenebilir. Öte yandan bu süreklilik, tin ve ten arasındaki ilişkinin hiyerarşik bir biçimde ortaya konması ve buna bağlı olarak ortaya çıkan hiyerarşide cinsiyete özgü davranış kalıplarının oluşturulması konusundadır.

Foucault, kişinin hazların yaşanmasında erdemli ve ölçülü bir özne biçiminde oluşabilmesinin koşulu olarak nefsiyle nasıl bir ilişki kurması gerektiğini ortaya koyar. Buna

göre kişinin nefsiyle "egemenlik – itaat", "yönetme – boyun eğme" türünden bir ilişki kurması, hazların yaşanmasında ölçülü ve erdemli bir öznenin kuruluşunun ön koşuludur. Foucault, kişinin kendi nefsi üzerinde "erkeksi" özelliğini üstün kılması olarak nitelendirdiği bu ilişki biçimini şöyle açıklar:

> "Nefse hakimiyet, kişinin kendisine egemen olmasının yani buyurulması gerekene buyurmasının, kendi kendini yönetemeyecek olanı itaate zorlamasının, aklın ilkelerinin bu ilkelere sahip olmayana dayatmasının bir biçimidir, özetle doğal olarak edilgen olan ve öyle kalmak zorunda olana karşı etkin olma biçimidir. Erkekler tarafından oluşturulan bu erkek ahlâkında kişinin kendi kendini ahlaksal bir özne olarak geliştirmesi, kendisinden hareketle nefsinde erkeksi bir yapıyı yerleştirmesine dayanır."[1]

Antik Yunan'da hem madde ile formun hem de kadının ile erkeğin karşılıklı konumlarını belirleyen düşünceye hakim olan ilke "kendi kendini yönetemeyecek olanı itaate zorlama" ilkesidir. Bu ilke burada kişinin kendi nefsi üzerinde "erkek" olmasını öğütleyen bir öğretiye temel oluşturur. Kişinin kendini hazlara kaptırıp bırakmaması, hazların ölçülü yaşanmasıyla ilgili görüşler ile Hıristiyanlığın "ten" öğretisinde cinsel davranışa ilişkin sıkı yasaklamaların ortaya konması arasında bir süreklilik bulunduğu düşünülebilir. Bir başka sürekliliğin de cinsellikten uzak durmanın gerçeğin bilgisine ulaşmakla olan bağlantısı konusunda olduğu belirtilmelidir. Foucault'nun önemi, bu iki öğreti arasında kesin bir süreklilik olmadığı iddiasında değil, Hıristiyan ahlakındaki özneleştirmenin, yasanın kabul edilmesi ve kilise otoritesine itaat şeklini aldığını belirtmesinde yatar. O'na göre ahlaksal özneyi belirleyen "erkeksi" türden bir etkinliğin kişinin kendi nefsine hakim olması değil, kendi nefsinden feragatidir. Foucault, buradan hareketle Hıristiyan ahlâkındaki şu iki uygulamanın önemine dikkat çeker: "Cinsel eylemlerin gitgide daha ayrıntılı ve kesin bir hal alacak olan kurallaştırılması ve isteğin bir yorumbilgisi ile nefsin deşifre edilmesi yöntemlerinin geliştirilmesi."[2]

NEFSİN DEŞİFRE EDİLMESİ

Foucault'nun temel görüşlerinden biri, çağdaş cinsellik söyleminin cinsellik üzerine devamlı konuşmaya zorlayarak cinselliği aslında itiraf edilmesi gereken bir günahla özdeşleştirdiğini ifade eder. Cinselliği üzerine itirafta bulunulması gereken bir günah olarak görme eğilimi, çağdaş cinsellik söylemlerinden önce Ortaçağ'ın önemli bir düşünürü olan Augustinus'ta görülür.

Augustinus, *İtiraflar* adlı yapıtında Tanrıya olan sevgisini daha da arttırmak için geçmişteki günahlarını ve ruhunun cinsel azgınlıklarını itiraf etmek istediğini belirtir. O'nun bu yapıttaki temel sorunu "aşırı arzuları"nı frenleyebilmenin bir yolunu bulabilme-

1 Foucault, "Cinselliğin Tarihi", 2.cilt, çev. Hülya Tufan, Afa Yay., İstanbul, 1998, s.92.
2 Foucault, "Cinselliğin Tarihi" 2.cilt , s.103.

ktir. Tanrı sevgisi ile "ten" sevgisi arasındaki karşıtlık *İtiraflar*'ın İkinci Kitabı'nda Tanrıya yapılan şu itirafta açığa çıkar:

> "İnsan ruhu senden uzaklaşınca ve senin dışında olanı aradığında zina işler. Bunu ancak sana dönünce bulabilir. Seni terk edenler ve sana karşı gelenler seni sapkınca örnek alırlar."[3]

Augustinus'a göre insanın kendisine Tanrı tarafından yasaklanmış olanı yapması, Tanrısal güce özenmesi ve kendini Tanrının karşısına koymasıdır. Hazlarının güçlülüğü karşısında köle olan kimse için, Tanrının yasalarını çiğnemek hiç de zor olmayacaktır. Bu açıdan nefis üzerinde bir terbiye, hazların yaşanması konusundaki ölçülülük teması, Augustinus'ta ahlaksal özne oluşumunun onsuz olunmaz bir öğesi olarak ortaya çıkar.

Augustinus, tinin tenle olan ilişkisini, kişinin kendi nefsiyle, tinsel olanın kendi kendisiyle olan ilişkisiyle karşılaştırarak almaktadır. Ona göre, bedenin de ruhun da kendine göre birtakım arzuları vardır ve bu arzular çoğu yerde birbirine karşıttır. Ruhun kendisine olan itaati konusunu Augustinus şöyle açıklamaktadır:

> "Ruh bedene emirler veriyor, beden anında itaat ediyor; ruh kendi kendine emirler verince dirençle karşılaşıyor. (...) Ruh ruha istemek emrini veriyor, biri birinden ayırt edilmiyor ama yine de ruh harekete geçmiyor. Bu olağanüstü olgu nereden geliyor? Bunun nedeni nedir? Ruh ona emir veriyor; istemek emrini; istememiş olsaydı bu emri vermezdi, bununla birlikte bu istenen şey yapılmıyor."[4]

Yukarıdaki alıntıdan anlaşılacağı gibi Augustinus, ruhun itaatinin bedeninkine oranla daha zor olduğunu ortaya koymaktadır. Yapamadığı şeyler O'na göre, yapamadıklarını yapabilecek şekilde yeterince güçlü olarak istememesinden kaynaklanmaktadır. Kişinin nefsini tutması bu durumda, isteğinin gücünden gelir denebilir. Augustinus aynı zamanda Tanrı güç vermezse kimsenin nefsini tutamayacağını da ifade eder. Burada mantıksal bir çıkarımla Tanrının verdiği gücün, isteğin yapabilecek biçimde güçlü olması anlamına geldiği söylenebilir. Augustinus, Foucault'un ortaya koyduğu şekliyle özne oluşumu ve nefse hakim olma konusunda benzerlik taşıyan görüşlerini *İtiraflar*'ın onuncu kitabında şu sözlerle ifade eder: "Nefsi tutmakla gerçekte, kendi kendimize dönüyor ve dağılmış güçlerimizi bir noktada topluyoruz. (...) Daima yanan ve hiç sönmeyen aşk, sevgi, Tanrım beni tutuştur! Nefsi tutmayı buyuruyorsun; bana buyurduğunu ver, sonra istediğini buyur."[5]

Ortaçağ'ın bir başka önemli düşünürü Petrus Abelardus, "haz sorunu"nu Augustinus'a benzer bir biçimde ölçülülük düşüncesiyle birlikte ele alır. *Bir Mutsuzluk Öyküsü*'nde Abelardus, tensel hazları utandırıcı ve yüz kızartıcı olarak niteler. Buna göre ruhun içsel bir dinginliği olarak ölçülülük, bir başka anlatımla şöyle açıklanır: "Ölçülülük,

3 Augustinus, "İtiraflar", çev. Dominik Pamir, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 1999, s.45.
4 Augustinus, "İtiraflar", s.180-181.
5 Augustinus, "İtiraflar", s.243.

haz ya da ruhun öteki kötü eğilimleri karşısında aklın ılımlı kararlı bir egemenliğidir."[6]

Akıl ile ruhun eğilimleri arasında burada vurgulanan gerilime rağmen, Abelardus'taki asıl sorun bedenin denetim altına alınmasıdır. Yani asıl gerilim beden ile ruhun karşıtlığıdır. Abelardus, ahlaksal bir seçimde bulunmayı bu karşıtlıktan hareketle şöyle açıklar: "Ahlaksal seçme işi, yani bedene egemen olma çabası, hatta erdem iyi bir istenç olarak ve alışkanlık olarak gösterilebilir."[7] Tutkuların disiplin altına alınması ve iffetin gücüyle ortaya çıkan ruh anlayışını, tek bir nedenin etkisiyle açıklamak yerine "ikili irade anlayışı"nı kullanarak açıklayan Augustinus ise, alışkanlıkların ruhu hantallaştırdığını düşünür. Başka bir ifadeyle, O'na göre ahlaksal seçme işi daha kuvvetli bir biçimde Tanrının izniyle gerçekleşebilen bir durum olarak görülür. Antikçağ'da maddenin forma, bu anlayışa dayalı olarak da kadının erkeğe olan bağımlılığını anlatan düşünce, Augustinus'ta daha ayrıntılı bir ruh tanımlamasıyla geri döner:

> "(İ)nananlarda canlı bir ruh yarattın. Sonra da sadece sana tabi olan, örnek alabileceği hiçbir insan otoritesine ihtiyacı olmayan bir ruhu senin suretinde ve benzerinde yeniledin; kadını erkeğe tabi kıldığın gibi akıllı bir eylemi, yöneten akla tabi kıldın."[8]

Ölümlü ve dünyevi olan bir bedenle ölümsüz bir ruhun birlikteliğini, haz sorunu bağlamında ele almak, Hıristiyan öğretisinin hem insanın bütünlüğünü koruma çabasını, hem de bu öğretiye içselleşen "ilk günah"ın cinsel kimliğini anlamayı gerekli kılar. Ruhun beden üzerindeki hakimiyetinden geçerek ruhun kendi üzerinde, kendi ihtiyaç ve arzuları üzerindeki denetimini zorunlu kılan "çileci" bir ahlak, karşı karşıya getirdiği tinin ve tenin birlikteliğini nasıl açıklar? Augustinus'un "ölümlü ve dünyevi olan bir bedeni kullanan, düşünen ruh" olarak ortaya koyduğu insan tanımlaması, insanın bütünlüğünü açıklama konusunda birtakım sorulara açıktır. Tanrının yaratımı olması nedeniyle bir değere sahip olan ten, neden daha aşağı hazların konumlandığı ve daima denetim altında tutulması gereken bir "yer" olarak tanımlanır? Platon'cu ifadeyle beden kurtulunması gereken bir "hapishane" değilse, bu hapishaneden yüksek bir değere sahip ancak ruhtan ölümlü olması nedeniyle daha aşağı bir konuma sahipse, ruh ve bedenin bir birlikteliği olarak insan tanımlaması yalnızca bir "ruh" tanımlaması mıdır? Yetilerinin daha güçlü oluşu nedeniyle bu insan tanımlaması eril bir kimliği mi taşımaktadır?

Etienne Gilson, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu* adlı yapıtında Augustinus'taki insan tanımlamasının tek başına bir ruh tanımlaması olduğunu ifade etmektedir:

> "Augustinus'un öğretisinde insanın tanımıyla ruhun tanımı özdeştir. Aziz Augustinus, insanın tek başına ne beden ne de ruh olduğunu, aksine bedeni kullanan bir ruh olduğunu söylüyor. Ancak kendisinden ruhun tanımını

6 Abelardus, "Bir Mutsuzluk Öyküsü", çev. Betül Çotüksöken, Remzi Kitabevi, İstanbul: 1988, s.135.
7 Abelardus, a.g.e.,116.
8 Augustinus, a.g.e, s. 360-361.

yapması itibariyle, 'ruh bedene hükmetme eğiliminde olan rasyonel bir cevherdir' diyor. Netice itibariyle, insan ruhtan başka bir şey değildir. Ya da başka bir deyişle insan tek başına ruhtur."[9]

Hıristiyan düşüncesinde, Antikçağ'dan farklı olarak ortaya çıkan güçlük, beden ve ruhun birlikteliğinin, Tanrının isteği ve yaratımı nedeniyle iyi oluşunu ve bedenin de bu yaratım nedeniyle belli bir değeri oluşunu açıklarken "ilk günah" fikrinin yarattığı güçlüktür.

"İLK GÜNAH" VE CİNSEL SUÇLULUK TEMASI

Hıristiyan öğretisi, cinsel bir günah duygusu üzerine temellenir. "İlk günah", insanın kendisini Tanrının karşısına koyuşuyla birlikte kendi cinselliğinin bilincine varması ile acıyı olduğu gibi hazzı da öğrenme olgusudur. Bu olgu aynı zamanda kadınların Ortaçağ'daki durumlarını anlama girişimi açısından da oldukça önemli birtakım ayrıntılar içerir.

Adem'in Havva tarafından kandırılarak yasak meyveyi tatması, insanın düşüşünün başlangıç noktası olarak kabul edilir. Havva, Adem'i Tanrının iradesine karşı gelme konusunda ikna etmiş ve insan doğasındaki bozulmanın başlıca kaynağı olarak görülmüştür. Bu şekilde özetlenebilecek olan "düşüş hikâyesi", Ortaçağ'da kadına bakışının olumsuzluğunu açıklamanın temel argümanı olarak görülür. Anselmus'un Meryem'in "Tanrı Doğuran" olarak ortaya çıkışını açıklayan şu sözleri, kadının işlediği "büyük günah"a karşı kurtuluş umudunu müjdeler gibidir:

> "Bu kadar büyük bir kötülüğün nedeni bir kadın olduğu için, kadınların kutsanmışlık durumuna ulaşmak umudu olmadığına göre, umutlarını geri getirmek için bir kadının o kadar büyük bir iyiliğin nedeni olması zorunluydu."[10]

Bir önceki bölümde ortaya konulan bir ifadeyi yinelemekte fayda var: *Ataerkil düşünüş biçiminin en gizli başarılarından biri, bir kadını bir başka kadının karşısına koymaktır.* Adem'in günahının affedileceğini belirtirken Havva'nınki konusunda suskun kalan kutsal kitaplar, Havva'nın günahkâr kimliği karşısına Meryem'in bekâretini ve saflığını vurgulayan "annelik" sıfatını yerleştirirler. Hıristiyan inancının bir tutumu olan anticinselliğin yani cinselliğin bastırılışının, kadın cinselliğine karşı geniş bir saldırı ve eşcinselliğin yasaklanışı ile birlikte ortaya çıktığını belirten Joel Kovel, Havva ile Meryem karşıtlığını şu şekilde belirtmektedir:

> "Asi Havva, fallik logos tarafından terbiye edilmesi gereken vahşi kadın ilkesinin sembolü oldu. Bu yorum bakire Meryem'in logosa itaat eden ideal kadın ve cinsel bastırmanın simgesi olarak ortaya çıktığı Hıristiyanlığa da

---

9 Etienne Gilson, "Ortaçağ Felsefesinin Ruhu", çev.Şamil Öçal, Açılım Kitapları, İstanbul, 2005, s.165-166.

10 Anselmus, "Patrologica Latina"158,s.406-407, aktaran:Jacques Dalarun, Ruhban Bakış, Kadınların Tarihi cilt 2, editör:Georges Duby, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2005, s.33.

taşındı. Nitekim İsa'nın bir bakireden doğuşu erotizme konulan engele yeni bir boyut kazandırdı."[11]

Meryem'in "saflığının ve temizliğinin" vurgulanışı, bir yandan kadın için anneliğin cinselliğin tek amacı olması gerektiğini, bir yandan da onun "saflığının" hazları tanımadan anne oluşundan ileri geldiğini belirtmek ister gibidir. Dolayısıyla Tanrının annesi olması sıfatıyla kadın olmakla ilgili "günah"ı konusunda yorumda bulunulmayan Meryem dışında doğal yoldan anne olan tüm kadınlar, dünyaya düşüşün asıl nedeni olan bir günahın taşıyıcıları olmaya devam edecektir. Dünyada günahın devamı başka bir anlatımla kötülüğün varlığı Ortaçağ düşünürlerinin üzerine görüş ürettikleri önemli bir başka konudur. Ancak bu düşünürlerin ortak noktası, cinselliği bu günahın nedeni olarak görmeme fikrinde birleşmeleridir.

Aquino'lu Thomas, Hıristiyan öğretisinin temel düşüncesi olan günahtan önceki bir "masumiyet çağı"na gönderme yapar. Ancak bu çağ, O'nun "ilk günah"ın Tanrı iradesine karşı çıkılmasının ötesinde cinsel bir içeriğinin olmadığını ifade eden görüşlerini belirginleştiren bir zaman dilimi olarak tasvir edilir. İnsan doğasını damgalayan düşüş ve hatanın O'na göre tensel birleşmeyle bir ilgisi yoktur. İnsanların çoğalmalarının tensel birleşme olmadan gerçekleşemeyeceğini düşünen Thomas, erkek cinsinin dişi cinsin yardımına ihtiyacı olan tek alanın üreme oluşunu Summa Theologica'da açıklar:
"İnsan günah işlemese bile, cinsiyetlerinin farklılığı nedeniyle tensel birleşme gerçekleşecektir. Kadının yaratılma nedeni olan erkeğe yardım görevi, sadece tensel birleşmenin sonucu olan üreme olayındadır. Yani masumiyet çağında da üreme çoğalma tensel birleşmeyi zorunlu kılar."[12]

Auqino'lu Thomas burada belirtilene ek olarak "masumiyet çağı"nda da erkeğin kadından daha geniş bir akıl yürütme yetisine sahip olduğunu, dolayısıyla aralarında o zaman bile bir eşitlik olmadığını, kadının bu eşitsiz konum nedeniyle yönetilmesi gereken ikincil bir konumu olduğunu vurgulamıştır. Aynı zamanda kadına varoluşunun tek nedeni olarak "üreme işinde erkeğe yardımcı olmak" görevini yükleyerek onun toplumsal cinsiyetini yalnızca üremeyi gerçekleştiren biyolojik cinsiyetine indirgemiştir. Bir anlamıyla O, ilk günahı cinsel içeriğinden arındırmış ancak kadını bu günah nedeniyle ikincilleştiren düşünceyi olduğu şekliyle devam ettirmiştir. Burada şöyle bir sorgulamaya izin verilebilir: Günah cinsel kökenli değilse ve akıl yetileri Adem'den daha zayıfsa Havva Adem'i Tanrı iradesine karşı gelmeye nasıl ikna eder? Başka bir açıdan günah cinsel bir içeriğe sahipse, Akıl yetileri daha geniş olan Adem, hazzı tanımadığı "masumiyet çağı"nda aklın egemenliğinden nasıl ayrılır? Her iki durumda da "masumiyet çağı"nda "kötülük problemi" ve özgür iradenin kullanımı sorunu ortaya çıkmaktadır.

Ortaçağ'da "kötülük problemi"ni sınırlayabilmek için, kadının masumiyet çağında günaha daha yatkın olan "aşağı" doğasının nasıl açıklandığını araştırmak yerinde olacaktır. Antikçağ'da Platon'un *Timaios*'unda ortaya konan yaratılış mitine yöneltilmiş

11 Joel Kovel, "Tarih ve Tin", çev. Hakan Pekinel, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000, s.181.
12 A. Thomas, "Summa Theologica",Q 98,a1,ab1

olan bir eleştiri burada tekrar söz konusu edilebilir: "Masumiyet çağı"ndaki bozulmaların nedeni nedir? Augustinus *İtiraflar*'ın Yedinci Kitabı'nda kötülük problemini şu şekilde ele alır:

> "Peki iyi olan Tanrı iyi şeyler yarattığına göre kötü nereden geliyor? Her şeyin üzerinde olan yüce iyilik kuşkusuz kendinden daha az iyi olan şeyler yarattı; bununla birlikte, Yaratan da yaratıklar da hepsi iyiler. Kötü nereden geliyor? Evreni yaratırken kullandığı malzeme mi kötüydü, maddeye şekil ve düzen verirken, iyiye dönüştürmediği bir element mi bıraktı arkada?"[13]

Augustinus'un bu alıntıyla aktarılan sorgulaması Hıristiyan geleneğine uyumlu olarak, kötülüğün Tanrıdan kaynaklanmadığını, onun bir istenç tercihinin sonucu olduğu belirtilerek sonlanır. Özgür istenci kullanma durumunun kötülüğü doğurması Tanrıyı evreni kusurlu yaratma sorumluluğundan kurtarır. Augustinus'un bu konuda çözümlemediği bir soruna işaret eden Jeffrey Burton Russell, *Lucifer: Ortaçağ'da Şeytan* adlı yapıtında ahlâksal kötülüğün dünyadaki varlığı konusunda şunları söylemektedir:

> "Ahlâksal kötülük bir özgür istenç tercihi olarak algılanabilir ya da ontolojik bir nedene atfedilebilir. Fakat eğer ontolojik bir nedeni varsa, o halde kozmosun böyle yaratılmasından doğrudan Tanrı sorumludur ve günah onun kusurudur, günahkarın değil. (...) Hıristiyan geleneğin Adem'den önce ahlâksal kötülüğün varlığını Tanrı'yı sorumlu tutmadan açıklamanın bir aracı olarak Şeytan'ı devreye soktuğu yer burasıdır. (...) Eğer ilk ahlâksal kötülüğe önceden varolan koşullar neden olduysa, o zaman Tanrı yine bundan sorumlu olur. İlahi güce ve mukadderata vurgusuyla Augustinus bu düğümü hiçbir zaman çözemedi."[14]

Burton'un sözünü ettiği günahtan önceki koşul, şüphesiz Adem'den önce varolan Aden'deki yılandır. Ancak Burton'un yapıtında değinmediği bir nokta şudur: Kadın ve günah özdeşleştirmesinde kadın önsel ve dışsal koşullardan değil, kendi içsel kötülüğünden ve kendi doğal yapısından sorumlu tutulur. Denebilir ki, kadının günaha eğiliminde Tanrı aracısız bir biçimde doğrudan sorumludur.

Hatırlanacağı gibi, Aristoteles'in kadının ikincilliğini doğal bir veri olarak gösterdiği "hadım edilmiş erkek" nitelemesindeki kadın tanımlaması, "doğal" ve amacına göre "tam" olan cinsiyetin eril kimliğine göndermede bulunmuştu. Abelardus'ta bu metafor bir yaşam deneyimi olarak gözler önüne serilir. *Bir Mutsuzluk Öyküsü* adlı yapıt, "hadım" edilmiş bir düşünürün dünyadaki kötülük üzerine görüşlerinden ibarettir. Burada biyolojik cinsiyetle ilk günah arasındaki ilişki açıklanır ve bu açıklama erkeğin ilk günahtaki payını sorgulamaktadır:

---

13 Augustinus, "İtiraflar", s.145.

14 Jeffrey Burton Russell, "Lucifer: Ortaçağ'da Şeytan", çev. Ahmet Fethi, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2001, s.212.

"Eğer, insana ilişkin ilk günahın kaynaklarına ve Tanrı tarafından kadına karşı söylenen ('acıyla çocuk sahibi olacaksın') cezalandırmaya kadar geri gidersen, erkeğin de erkeklik organıyla zorla katıldığı bu günahta payı olmasından dolayı bunun son derece olağan olduğunu göreceksin; erkeğin sürgün toprağında ölü oğullar ürettiği bu organıyla acı çekmesi doğrudur; çünkü o hatalı davranışıyla, kendisiyle birlikte bizi de cennetten kovdurdu ve bu yaşamın tüm sıkıntılarını içine soktu. Kadının gebe kaldığı ve doğurduğu organıyla acı çekmesi, gebe kalışı sırasında duyduğu hazzın karşılığını doğum sırasında ödemesi ve böylece günahının acısını çekmesi doğaldır."[15]

Abelardus'un devam eden sözlerinde kadına ceza olarak verilmiş olan "fiziksel acı" ve erkeğin cezası olan "ter dökerek kazanma" bir başka anlatımıyla "emek" kavramının ortaya çıkışı açıklanmış olur. İlk günahın nedeni değilse bile sonucu olan cinselliğin cezası olarak fiziksel acı ve emek kavramları Ortaçağ üzerine yapılan bir çalışmayı ilginç bir noktaya taşır. Bir Ortaçağ tarihçisi olan Georges Duby, *Erkek Ortaçağ* adlı yapıtının on üçüncü bölümünü "Ortaçağ'da Fizik Acı Hakkında Düşünceler" üzerine yazar. Duby, feodal kültürün bedeni acılar konusuna çok az değindiğini belirtir. O sıralarda egemen olan ideolojinin derinlemesine askeri ve erkesi karakterine atıfta bulunmanın tatmin edici olabileceğini belirten Duby, Hıristiyan geleneğin fiziksel acıyı bir ceza olarak tanımlayışını şu sözlerle ifade etmektedir:

"Yahudi – Hıristiyan geleneğinde acı, bir sınama ve öfkelenen Tanrının verdiği bir ceza olarak gösterilmiştir. (...) Kötülük eğilimlerine yenik düştükleri için, kadın ve erkek yalnızca ölmeye değil, aynı zamanda acı çekmeye de mahkum edilmişlerdir. Kadın için özellikle dolor: 'Acı içerisinde doğuracaksın', erkek için özellikle labor: 'Ekmeğini alnının teriyle kazanacaksın'. Ceza hak edilmişti."[16]

Yukarıda belirtildiği gibi acı özellikle kadına ait bir şey olarak ortaya konur. Duby'e Ortaçağ'da erkeğin cezası olan ve fiziksel acıya denk olan emek kavramı "emek" harcama zorunda oluşu betimleyen cezanın özgür insanın cezası olarak görülmediğini belirtir. Ancak Duby bu noktada şöyle bir eleştiri getirmekten kaçınır: Cezadan yani acıdan kaçınmak Tanrısal iradenin zıttına gitmek olduğuna göre Hıristiyan öğretisiyle özgür insanın "soylu kimliği" nasıl bağdaştırılabilir? Duby bu konuda, her türlü el işini kölelere özgü sayan Yunan – Roma geleneğinin, Hıristiyan öğretisinin yardımına yetiştiğini belirtir:

"El emeğinin insanı köleleştirdiği sonucuna varılmıştır. Ve bu durum eme

15 Abelardus, "Bir Mutsuzluk Öyküsü", s.87.

16 Georges Duby, "Erkek Ortaçağ", çev.Mehmet Ali Kılıçbay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1991, s.178.

kçilerin, yani serflerin oluşturduğu üçüncü kategorinin üzerine binen diğer iki kategoriye mensup olduklarından ötürü gerçekten özgür olan yegane insanlar olan rahiplerin ve savaşçıların acılarını ifade etmelerine daha fazla engel olmaktaydı. Böylesine bir kavrayış, suçların bastırılması sistemine açıkça yansımaktaydı: Yalnızca alt düzeydekiler, kadınlar, çocuklar, bağımlı köylülerin bedeni cezalara layıkturlar; egemen sınıf üyelerine ise, saygınlıklarına saldırı niteliğindeki fizik ceza değil para cinsinden cezalar getirilmiştir."[17]

Emeğin serfliğe özgü olarak görülmesi, toprak sahibi soylu erkeği ilk günahın bedeli olan cezadan uzaklaştırıyor gibi görünüyor. Ancak bu toplumsal tabaka açısından sorunlu bir nokta olarak ortaya konulabilir: Kadın üst sınıfa mensup bile olsa ilk günahın kendisine getirdiği acıdan kaçınabilmek için aşılamaz olan biyolojik bir nedene sahiptir. Başka bir ifadeyle kadın, kaçınılmaz olarak cezasını çekecektir. Kaldı ki kutsal kitaplar serflerin yaşadığı sıkıntının ödüllendirileceğini müjdelese de, kadının herhangi bir "acı" dan uzak bir duruma ulaşacağına dair tek bir söz söylememektedir. İncil'in ve kilisenin ideolojik işlevi burada bir kez daha ortaya çıkar. Jacques Le Goff'un *Ortaçağ Batı Uygarlığı* adlı yapıtında belirttiği gibi kilise kendini toplumun evrimine uyarlayarak gereksinim duyulan ruhani kuralları belirlemektedir. Güç yaşam koşulları, kilisenin bu koşullar altında ezilmekte olan insanlara sunduğu hayallerle dengelenir. Goff'a göre İncil, zenginlerin cennete girme olasılığına ciddi bir kuşkuyla yaklaşmakta ve ezilmeye devam edenlere ideolojik bir çıkış yolu göstermektedir: "Yoksulluğu yüceltme". İncil'in yoksulluğu yücelten sözlerinin yanı sıra adalet uğruna acı çeken insanlara da Gökyüzü Krallığı'nı müjdeleyişi, Abelardus tarafından da şu şekilde açıklanır:

> "Yoksullar, zavallılar ruhça mutlu olun, çünkü Gökyüzü Krallığı'na böyleleri sahip olacaklar; daha sonra da şunları der: 'Adalet uğruna işkence çekenler mutlu olun; çünkü Gökyüzü Krallığı bunların olacak.' Bunların hepsini göz önünde bulundurursak, bütün buyrukların, bütün İncil'e ilişkin özendirmelerin tek bir amacı vardır: Göksel ve sonsuz yaşam umuduyla, bu dünyanın nimetlerini küçümsemek ve bu dünyanın kötülüklerini dayanmanın gerekliliği.'[18]

İnanan insan için çekilen sıkıntıların din tarafından sonsuz ve mutlu bir yaşam vaadi ile dengelenmesi, çekilen sıkıntının nedenini sorgulama olanağını ortadan kaldırır. İnsanlar yoksul ve mutsuzsa, ölümden sonra kendilerine vaadedilen Gökyüzü Krallığı'na ancak sorgulamayı yasaklayan bir imanla ulaşacaklarını düşünerek içinde bulundukları koşullarda yaşamaya devam edebilirler. Ancak burada az önceki sorun yeniden ortaya çıkar. Yoksulluğu ve emeği yüceltme ve ödüllendirme vaadi ile bu koşullara katlanan serf örneğinde olduğu gibi kadına verilen ceza konusunda kutsal kitap, doğurmak eylemiyle yaşamın devamlılığını

17 Georges Duby, "Erkek Ortaçağ", s.178.
18 Petrus Abelardus, "Bir Mutsuzluk Öyküsü", s.120-121.

sağlayan kadının "annelik" sıfatını neden yüceltmez? Bu soruya verilecek yanıt belki de, kadının ilk günahta iki kez payı olmasıyla ilişkilendirilebilir: Birincisi Tanrı iradesine karşı geldiği için, ikincisi bu konudaki günahına erkeği de dahil ettiği için.

Ortaçağ'da kadının bir günahın devamı olarak hamile kalışına ve acı içerisinde doğuruşuna yapılan vurgu, kadının cezası olan bu eyleminin ölüm karşısında yaşamın devam ettiricisi olarak görülmesini engeller.

Aslında dünyanın küçümsenmesini öğütleyen dinsel düşünceler açısından ölüm, önemli bir tema olarak incelenmiştir. Johan Huizinga, *Ortaçağın Günbatımı* adlı yapıtında, Ortaçağ'da olduğu kadar hiçbir dönemin ölüm fikrine böylesi bir anlam yüklemediğini belirtir. Buna göre din insanların zihinlerine her zaman ölüm fikrini sabit bir şekilde işlemiştir. Özellikle soyluluğun nereden geldiğini değilse bile nerede bittiğini ifade eden "ölüm", Huizinga'ya göre Ortaçağ insanı için şunları ifade eder:

> "Bu görüntü, ölüme ilişkin fikirlerin bütününden yalnızca tek bir unsuru muhafaza etmektedir: yokolabilirlik, geçicilik kavramı. Sona ermekte olan Ortaçağ, ölümü bir tek görüntüsü itibariyle görmüşe benzemektedir. Dünyevi ihtişamın işlemez hale geleceğine ilişkin ebedi yakınmanın içinde, üç temayı birbirinden ayırmak mümkündür. Bunlardan birincisi şu soruyla ifade edilmektedir: 'Dünyayı bir gün ünleriyle doldurmuş olanlar neredeler?'"[19]

Ölüm fikrinin bu şekilde ele alınması, gelecek mutlu bir dünyaya olan inançla birleştiğinde, kiliseni koşulların kabullenilmesini sağlayan ideolojik işlevi gerçekleşmiş olur. Ancak doğumun, çürümenin ve yok oluşun dehşeti karşısında yüceltilmemesi, iki ceza örneği karşısında bir genelleme yapabilmeye engel olur. Kilisenin bu konudaki tutumu, ilk günaha damgasını vuran cinsel bir içeriğin karşısındaki duruştur. Peki nüfusun Ortaçağ Batı toplumlarında giderek azalmasının kilisenin bu tutumuyla ilişkisi nedir? Bu soru kilisenin insanları değişen ekonomik ve toplumsal koşullara nasıl hazırladığını anlayabilmek açısından önemlidir.

Jacques Le Goff *Ortaçağ Batı Uygarlığı*'nda, Ortaçağ uygarlığını betimlemeye ve açıklamaya çalışırken iki temel gerçeğin unutulmaması gerektiğini belirtir. Bu iki gerçek ise Goff'un sözleriyle şöyle ortaya konmuştur:

> "Birincisi bu dönemin doğası ile ilgilidir. Kilise bu çağda temel merkezi bir rol oynar. Ama Hıristiyanlığın en önemli bir dünyevi güce dayalı egemen ideoloji, hem de sözcüğün tam anlamıyla iki boyutu olduğunu göz ardı etmemelidir. Bu rollerin birini ya da diğerini gözardı etmek anlaşmazlığa ya da yanlışlığa sürükleyebilir."[20]

---

19 Johan Huizinga, "Ortaçağın Günbatımı", çev.Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, Ankara, 1997, s.198-199.

20 Jacques Le Goff,"Ortaçağ Batı Uygarlığı", çev.Hanife-Uğur Güven, Dokuz Eylül Yay., İzmir, 1999, s.11.

İşte nüfusun azalması, Hıristiyanlığın egemen ideoloji olarak dünyevi zorunluluklar karşısında takındığı bu tutumuyla ilişkilendirilebilir. Ancak yine de nüfusun azalması ya da artması konusunda kilisenin etkisinin doğrudan bir etki olmadığı, ekonomik nedenlere dayanan toplumsal değişmeler karşısında ideolojik bir açıklama yapmak gibi dolaylı bir etki olduğu söylenmelidir. Hıristiyanlığın cinsellik karşısındaki bu tutumunun, İslam'ın tutumuyla olan karşıtlığı da yine bu değişen ve farklılaşan yaşam koşulları üzerinden anlaşılabilir.

Sorunu, tam karşıt bir durumla örneklendirmeye çalışmak, açıklama yapma konusunda kolaylık sağlayacaktır. Bu örnek nüfusun azalmasının değil artmasının koşullarını ortaya koyar. Goff, Hıristiyan dünyasının yayılmasında belirleyici olan nüfus artışının onuncu ve onbirinci yüzyıllar arasında iki katına çıktığını ifade etmektedir. onuncu ve onüçüncü yüzyıllar arasında "tarım devrimi" diye adlandırılan kararlı gelişmelerin sonucunda, ekin türlerinin çeşitlenmesi, tarım araçları yapımının yaygınlaşması vb. nedenlerden ötürü verim ve ürün çeşitlerinin artması ve sonuçta beslenmenin gelişmesinin sonucu olarak nüfus artışının gerçekleştiği sonucuna varılmıştır. Goff, Haçlı Seferlerine damgasını vurduğu gibi, nüfusun azalmasının nedenini de, Ortaçağ'da her şeyin temeli olan toprağa bağlamaktadır. Goff bu konuda şunları söyler:

> "(F)eodal üretim biçiminin koşulları, tarımsal üretimde, nüfus artışından doğan gereksinimleri karşılayabilecek nitel ilerlemelere olanak vermiyordu. Hem verim ve hem de ürünlerin besin gücünün artırılması yetersiz kalıyordu. Feodal ekim biçiminde, gerçekten yoğun bir ekime yer yoktu. Geriye ekili alanları çoğaltmak kalıyordu. X. ve XIV. yüzyıllar arasında, Hıristiyan dünyasının yayılmacılığının birinci yönü, yoğun bir toprak açma hareketi olmuştur."[21]

Bu alıntıda sözü edilen olgunun kilisenin hem cinselliğe yönelik baskıcı tavrını, hem de askeri gücü desteklemeye neden olan koşullarını açıklayıcı bir düşünce olarak görülebileceği söylenebilir. Kilisenin insanların çoğalmasını desteklemeyen eğiliminin maddi yönünü vurgulayan bu olgu aynı zamanda toprak yayılmacılığını da meşrulaştıracak ideolojik bir açıklama sunmaktadır: İnsanların geçimini sağlamak... Buradaki ideolojik söylem biçimi, elbette ki kilisenin bir başka niyetini de gizler: Yardım etmek zorunda olduğu yoksul insanlar yüzünden kendi zenginliğinin azalmasını önlemek. (Burada belki de rahiplerin evlenmelerine neden izin verilmediği de açıklanabilir. Çünkü din görevlilerinin evlenmesini önlemek, kilisenin karşısına çıkacak olası yasal mirasçıları önlemek anlamına gelir.)

François Lebrun, "Doğum Kotrolünün Başlangıcı" adlı makalesinde, doğum kontrolünün bilinçli olarak kısıtlanmasının on yedinci yüzyılın sonlarında, üst sınıflar arasında ortaya çıkmış olmasına rağmen, bazı halk kesimlerinde belli belirsiz bir kontrolün varlığından söz edilebileceğini ifade eder. Bin sekiz yüzlü yıllarda Paris bölgesinde kırsal kilise çevrelerindeki çocuk kısıtlama arzunu ise Ortaçağ'dakine benzer bir biçimde şöyle ortaya koymaktadır:

---

21 Jacques Le Goff, "Ortaçağ Batı Uygarlığı", s.49.

"Araştırma (...) son olarak, bağcıların 1810'dan sonraki kendine özgü davranış biçimini ortaya koyuyor: Doğurganlık diğer köylüler arasında yavaş yavaş azalırken, bağcılarda neredeyse bir ok gibi aşağı iniyor. Bir tür intihardan farksız olan bu tutum zorluklarla ilişkilendirilebilir: 'Bu bölgede bağların değer yitirmesi, bağlık yerlerin daha az emeğe gereksinin duyan diğer tarımsal faaliyetlere açılması, çok sert bir demografik bir politikaya yol açmıştır."[22]

Görüldüğü gibi iş gücüne duyulan ihtiyaç ile yaşam gereksinimlerinin karşılanıp karşılanmaması Hıristiyanlığın çoğalma konusundaki tutumunu yansıtmaktadır. Ancak "kürtaj" konusundaki katı tavır, ruhun bir bedene yapıştığı andan itibaren canlılığı taşıdığına inanıldığından ve "insan" olmasından ötürü sürekliliğini değişmeden korur. Üretim ve nüfus arasındaki ilişki Ortaçağa özgü "nüfus yasası"nı belirleyen temel noktadır denilebilir.

Karl Marx, "Kapital"in Birinci cildinde kapitalist üretim biçimine özgü nüfus yasasını, emekçi nüfusunun toplam sermayenin artış hızıyla olan ilişkisi, iş sağlayan araçların kitlesindeki yükselmeye oranı üzerinden ortaya koyar. O'na göre "her özel tarihsel üretim tarzının yalnızca kendi sınırları içerisinde tarihsel bakımdan geçerli kendi özel nüfus yasaları vardır."[23] Marx, soyut bir nüfus yasasından ancak, insanoğlu kendine müdahale etmediği sürece hayvanlar ve bitkiler için söz edilebileceğini belirtir.

Feodal üretim biçiminin kendine özgü nüfus yasasının ise yukarıda ifade edildiği biçimiyle, kilisenin ideolojik bir söylem yoluyla dengelemeye çalıştığı toprağa bağlı üretimle orantılı olan nüfus yasası olduğu söylenebilir. Ayrıca Marx, *Kapital*'in yirmi altıncı bölümünde, "İlkel Birikimin Sırrı" adlı bölümde teolojinin ilk günah efsanesi ve ceza olarak verilen emek arasındaki ilişkiye göndermede bulunur. Kapitalist üretimin, meta üreticilerinin elinde daha önceden oldukça büyük bir sermaye ve emek gücü kitlesinin bulunmasını öngördüğünü belirten Marx, bu kapitalist birikimden önce bir ilkel birikimin bulunduğunu kabul etmekle bir kısırdöngüden kurtulunabileceğini ifade eder. Marx'a göre Ekonomi Politikte, bu ilkel birikim, hemen hemen teolojide ilk günahın oynadığı rolü oynamaktadır. İlk günah düşüncesiyle ortaya konan anlatım, insanın günaha bulanışını, insanın ekmeğini alnının teriyle kazanmaya mahkûm edilişini anlatmaktadır. Marx'ın eleştirisi ise O'nun şu sözleriyle özetlenebilir:

"(E)konomik ilk günahın tarihi ise, bize yeryüzünde, buna hiç de gerek duymayan insanların bulunduğunu açıklıyor. Ne zararı var! Böylece ilk tür insanlar servet biriktirmiş oldular, ikinci türdekilerin ise, ellerinde kendi postlarından başka satacak bir şeyleri kalmadı. Ve işte bütün çalışıp didinmelerine karşın, kendilerinden başka satacak hiçbir şeyleri olmayan büyük çoğunluğun sefaleti ve uzun süredir çalışmayı bıraktıkları halde, küçük bir

22 Francois Lebrun, "Doğum Kontrolünün Başlangıcı", Batıda Aşk ve Cinsellik içinde makale,Derleyen: Georges Duby, çev.: Ayşen Gür, İletişim Yay.,İstanbul, 1992, s.98.
23 Karl Marx, "Kapital" 1.cilt, çev.: Alaaddin Bilgi, Sol Yayınları, İstanbul, 2004, s.602.

azılığın durmadan artan zenginliği, bu ilk günahla başlar."[24]

Marx'ın bu sözlerine ek olarak ilk günah hakkında söylenebilecek bir diğer şey, yine bu günahın nedeni olarak görülen kadına verilen ceza ile ilgilidir: İlk günahla birlikte erkeğe verilen ceza olarak emeğin bir kesime sefalet, bir kesime çalışmadan zenginlik getirmesindeki eşitsizlik gibi, bu ceza dağılımında kadının neden kendi cezası olan "acı içinde doğurmak"la yetinmeyip bir de çalışmak zorunda oluşu açıklanmamıştır. Özgür ve soylu erkek ilk günah için herhangi bir bedel ödemez. Teolojinin ilk günah efsanesi, bu durumu Tanrının Krallığı vaadiyle dengelemeye çalışsa da kadın yoksulluğu bu öğretinin açıklayamayacağı başlıca olgulardan bir tanesidir.

ORTAÇAĞ'DA AİLE VE CİNSELLİĞİN MEŞRULAŞTIRILMASI

Hıristiyanlığın ilk günah öğretisinin bir sonucu olarak hazların mahkum edilişi, türün devamlılığını sağlamanın nasıl mümkün olacağı sorununu beraberinde getirir. Elbette, yalnızca üreme amaçlı biraraya gelmiş iki kişinin, hazlardan arınmış olarak evlilik birliği içine girmesiyle... Bu durum Foucault'un "kendilik pratiği" ya da "asetizm" olarak adlandırdığı durumdur. Foucault kendisinin, "kendilik pratiği" olarak adlandırdığı şeyin ne anlama geldiğini *Özne ve İktidar* adlı yapıtında şöyle açıklar:

> "Yapacağımız şey nedir: Ya arzularımızı yumuşatmak ve ölçülü bir dengeye oturtmak veya ne olduğumuzu anlamak ya da arzularımızı bastırmak ya da cinsel arzularımızdan çocuk sahibi olmak gibi belli amaçlara ulaşmak üzere yararlanmak; etik bir davranış biçimi taşıyan bütün bu kendimizi geliştirme çabası."[25]

Foucault "kendilik pratiği" olarak adlandırdığı durumun, kişinin kendini biçimlendirme tekniklerini içerdiğini düşünmektedir. Bu durumda evlilik öğretisi, Hıristiyanlığın günahla özdeşleştirilen "ten" öğretisinin, gereksinimlere cevap verecek biçimde düzenlenmesi ve cinselliğin meşrulaştırılmasını sağlayan bir öğreti olarak görülebilir. Yine Foucault, *Cinselliğin Tarihi*'nin İkinci Kitabı'nda bu meşrulaştırıcı öğretinin üremeye dönük amacını şöyle ortaya koyar:

> "Nihayet evlilik öğretisi üremeye ilişkin amaca hem Tanrının kavminin yaşaması, hatta çoğalması, hem de bireylerin bu etkinlik sayesinde ruhlarını sonsuz ölüme vermesi rolünü yükler. Böylece kendiliğinden olumsuz değerler taşıyan bu etkinliği hem kilise kurumunun hem de evlilik kuru-

24 Karl Marx, "Kapital" 1.cilt, s.678.
25 Foucault, "İktidar ve Özne", çev.: Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2005, s.207.

munun kapsamına dahil eder. Törenlerin ve yasal üremenin zamanı onu bağışlatabilir."[26]

Güçlü ittifakların yapılması ve miras aktarımı için bir araç olan evliliğin törenle yapılması, o evliliğin bozulamaz olduğunun bir göstergesidir. Çünkü Tanrının huzurunda edilen bir yemin ancak eşlerden birinin ölümüyle bozulabilir.

Marilyn Yalom, *Evli Kadının Tarihi* adlı yapıtında, esas olarak hiyerarşik olan Ortaçağ toplumunun feodal sistemi içinde evli kadının –sosyal konumu ne olursa olsun – kocasına tabi olduğunu belirtir. Bu durumda Ortaçağ'da evlilik erkeğin kadın üzerindeki iktidarını daha da pekiştiren bir kurum olur. Miras aktarımı gibi bir işlevi de olan evliliğin eşlerin kaynaklarının birleşmesine dayanan ekonomik ilişki düzeyini Yalom şu şekilde açıklamaktadır:

> "Bir çiftçinin karısının tarlayı ekmekten kaçınamayacağı açıkça kabulleniliyordu, bir kasabalının karısı da kocasının yaptığı iş, zanaat ya da meslek açısından değerli bir varlıktı, üst sınıftan bir hanımefendi ise bir şato ya da malikaneyi yönetmek zorundaydı."[27]

Yalom'un ortaya koyduğu bu düşünce feodal evlilik kurumunun bir yasasını da ortaya koymaktadır: Bu yasa evliliğin, tenin vereceği hazzı engellemesi gerektiği gibi toplumsal sınıfların devamlılığını sağlayan bir işlevinin de olması gerektiğini belirtmektedir. Yani ideal bir evlilik, soyluluğun soy aktarımı yoluyla geçtiğini göz önünde tutmalıdır. Bir başka ifadeyle birileri emek gücünü sağlamalı ve serf olmalı, birileri de miras yoluyla kendine kalmış toprak sahipliği sıfatıyla anne babalarının sınıfsal konumunun devam ettiricisi olarak dünyaya gelmelidir. Emre Caner, *Kutsal Fahişeden Bakire Meryem'e Toprak ve Kadın* adlı yapıtında, ideal bir Ortaçağ evliliğine işaret eden bu durumu şu şekilde açıklar:

> "Söz gelimi köylüler arasında yapılan evliliğin sonucunda, sömürülmeye müsait yeni emek güçleri; soyluların birleşmelerindense yeni egemenler doğmalıydı. Doğuştan geldiğine inanılan soyluluk, ancak meni aktarımı sayesinde devam edebilirdi. Dölün sözde soylu kanı bir sonraki kuşağa aktaran yegâne kurye kabul edilmesi, kadın figürünün sadece tohumu olgunlaştıran bir "beden" olarak görülmesinin bir sonucuydu."[28]

Burada görüldüğü gibi evlilik servet aktarımı sağladığı gibi aynı zamanda toplumsal düzenleme işlevini de yerine getiren bir kurumdur. Georges Duby, evliliğin yalnızca bireylerin yeniden üremesi olmayıp, aynı zamanda bu bireyleri bir araya toplayan ve ilişkilerini

---

26 Foucault, "Cinselliğin Tarihi", cilt 2, s.149-150.
27 Marlyn Yalom, "Evli Kadının Tarihi", çev.: Zeynep Yelçe, N. Dominiç, Çitlembik Yay.,İstanbul, 2002, s.93.
28 Emre Caner, "Kutsal Fahişeden Bakire Meryem'e Toprak ve Kadın", Su Yayınları, İstanbul, 2004, s.84.

düzenleyen kültürel bir sistem olduğunu belirtir. Evliliğin en önemli sonucu olarak soy aktarımının babadan geçişini belirlemek işlevi; evliliğin diğer hedeflenen sonuçlarıyla birlikte Duby'nin *Erkek Ortaçağ* adlı yapıtında şu şekilde ifade edilir:

> "Demek ki bireysel genetik kodun emirlerine, bir ortaklaşa davranış kodunun; tıpkı genetik olanlar kadar sağlam olmak isteyen ve öncelikle erkeğin ve dişinin karşılıklı statülerini tanımlamak, iktidar ve işlevleri iki cins arasında paylaştırmak, sonrada şu rastlantısal olaylar olan doğumları denetlemek, yegâne aşikar soy aktarımı olan anadan soy zincirinin yerine babadan soy zinciri geçirmek(tir)".[29]

Evlilik kurumu üzerinde tek eşli evliliği dayatan kilise baskısının yasal mirasçıların, babadan oğla geçen düzen yoluyla belirlenmesine yarayan bir etkisi vardır. Böylece soyluluk denetlenebilir bir sosyal statü olarak korunacaktır. Kilise bunu hem tek eşliliğe dayatarak hem de içinde yaşadığı koşullardan kaçmanın büyük bir günah olduğunu söyleyerek yapar. Serflerin derebeylerinin kölesi oluşlarının doğallığı, onların cinselliği yaşayış biçimlerine ilişkin Ortaçağ'a özgü sabit bir fikirle birleşir. Jacques Le Goff, "Zevkin Yadsınması" adlı makalesinde bu durumu şöyle açıklar:

> "Beden temel günahı kuşaktan kuşağa geçirdiğine göre, çocuklar da ana babalarının suçunun bedelini öderler. İkinci inanç ise, 'cahillerin', yoksulların, köylülerin dünyasında aşırı cinselliğin, sefahatin hüküm sürdüğü yolundaki sabit fikirdir. Ortaçağ Hıristiyan toplumunda toprak köleliğinin temel günahın suçlarından birini temsil etmesi rastlantı değildir. Her şeyden daha çok kendi bedenlerinin kölesi olan serfler, böylece derebeylerinin kölesi olmayı da hak ederler."[30]

Sonuç olarak bu konuda özetlenebilecek olgulardan bir tanesi toprağa bağımlı tarım toplumunda üretim ilişkilerinin devamını sağlama konusunda en etkili yöntemin evlilik olduğudur. Denilebilir ki kadın kendi bedeninde yalnızca doğumundan sorumlu olduğu çocuğunu değil; onun gelecekte üretim ilişkilerinde alacağı yeri de taşır. Bu işlevi itibariyle kadının kendisi değilse bile bedeni, salt bir taşıyıcı olmaktan daha fazla şey ifade eder. Bu noktada Emre Caner'in belirttiği gibi feodalitede kadın figürünün sadece tohumu olgunlaştıran bir beden olarak değil, onun sosyal statüsünü belirlemenin aracı olduğu da belirtilmelidir. Buradan serfin ya da bir derebeyin annesi olmak sıfatıyla kadının belli bir saygınlık elde edip edemeyeceği sorgulanabilir. Bu durumda kadının elde edeceği saygınlık, İsa'nın annesi olması sıfatıyla Meryem'in İsa karşısındaki konumu gibidir. "Soylu" olarak dünyaya gelen çocuk, Antikçağ'da olduğu gibi babasının etkinliğinin bir sonucudur. Anne bedeni ise yasal mirasçıyı belirlemek açısından zorunlu olan bir öğe olarak, sözü edilen

---

29 70Georges Duby, "Erkek Ortaçağ", s. 25.
30 Jacques Le Goff, "Zevkin Yadsınması", Batıda Aşk ve Cinsellik içinde makale, s.168-169.

saygınlığın taşıyıcısıdır. "Taşıyıcılık" sıfatıyla çoğu kez bir "yer" olarak nitelenen kadın bedeni Ortaçağ'da çocuğun taşıyıcısı olarak, bir de kötülüğün taşıyıcısı olarak anılır. Meryem'in İsa'nın anneliğine yükseltilişinin aslında sadece O'nun yerine indirgenişi olduğunu belirten Christoph Turcke, "Cinsiyet ve Akıl" da şunları söyler:

> "Tanrı doğuran ne unvan ama! Tüm doğayı kucaklayan Tanrının kendisi de bir kez bir kadının mı karnında yer almıştı? Böylelikle Tanrı bu kadına tabi olmuş değil miydi? Asla! Çünkü bu bakire beden, Tanrının insan oluşu için seçeceği denli kutsanmış ilişkiden kutsanmış olsa da, günahtan büsbütün arınmış değildi, çünkü bu bedende Adem'den bu yana günaha bulanmış üreme sürecinin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştı. (...) Bakire Meryem değil Tanrı'yı, günahsız bir oğlu bile ancak, kendi günahlarını ona aktarmaması, Mesih'in Tanrısal ve insani doğasını zaten bir bütün olarak içinde birleştiren ve artık sadece kuluçkaya yatırılması gereken bir tohumun sadece kabuğu olması koşuluyla doğurabilirdi. Tanrının insan olması, kendi edinimidir, Meryem'in bedeni salt bu edinimin gerçekleştiği yerdir."[31]

Evlilik birliğiyle birlikte erkek, kadın bedeni üzerinde hak sahibi olmaktadır. Evlilik yoluyla tek bir kadına bağlanan erkek, en azından diğer kadınlar karşısında nefsine hâkim olmakta ve kilisenin önerdiği ölçülü yaşama bağlı kalmaktadır. Ayrıca ailenin önemi bireyden önce gelir. Petrus Abelardus, tüm edinimlerin amacının, kişinin yalnızca kendisine değil, ortak yaşamaya da dikkat etmek olduğunu ifade eder. Buna göre her küçük topluluk daha büyük bir topluluğun iyiliği karşısında kendisini düşünmemelidir. Örneğin kişi kendisinden önce ailesinin, ailesinden önce de devletinin durumunu gözetmelidir. Bu yüzden Abelardus *Bir Mutsuzluk Öyküsü*'nde Platon'nun kadın ve çocuk ortaklığı fikrinden övgüyle söz etmektedir. Abelardus, devletin yararını amaçlayan bu ortaklık fikrini şu şekilde ele almaktadır:

> "Tüm ahlakçıların hocası Sokrates, toplumun iyiliğini korumak gerektiğini düşündü; bu nedenle de kişilerin ortaklığını ileri sürdü, öyle ki kimse kendi öz çocuğunu tanımasın ve kendi babaları için değil, yalnızca yurttaşları için çalışsınlar diye; onların gözünde eşlerin ortaklığı, duyumlarına ilişkin hazları gözetmiyordu; yalnız ve yalnız çocukların yetişmesini gözetiyordu."[32]

Abelardus'un, Hıristiyan evlilik öğretisi karşısına Platon'un kadınlar ve çocuklar konusunda ortaklık fikrini koyabilmesinin nedeni tam da budur. Yani bu ortaklaşmanın cinsel hazları gözetmemesi, yalnızca çocukların yetişmesi gibi bir amaç doğrultusunda devletin iyiliği ve devamlılığına katkıda bulunduğunu düşünmesi. Hıristiyan evlilik düşüncesinin de benzeri bir amacı hedeflediği söylenebilir.

---

31 Christoph Türcke, "Cinsiyet ve Akıl", s. 106.

32 Petrus Abelardus, "Bir Mutsuzluk Öyküsü", s.134.

KÖTÜLÜĞÜN CİSİMLEŞMESİ: KADIN BEDENİ

Hıristiyanlıkta görüldüğü gibi, İslamiyette de, insan bedeni üzerinde özellikle de kadın bedeni üzerinde düzenleme ve baskı altına alma eğiliminin olduğu görülür. Hıristiyanlık bu eğilimi ise, kadın bedenini kötülüğün cisimleşmiş biçimi olarak, daha iyi bir niyetle de "iyiliğin kusurlu biçimi" olarak tasvir ederek ortaya koyar. İnsan bedeninin dinsel bir söylemin malzemesi olduğu nokta neresidir? Yasin Aktay, "İktidarın Nesnesi ve Kaynağı Olarak Beden ve Kimlik Politikaları" başlıklı yazısında, toplumsal eylem içerisinde bedenin bizzat maddi varlığının bir iktidar kaynağı, dolayısıyla toplumsal eylemin en temel koşulu olduğunu ortaya koyar. O'nun bu görüşleri Nietzsche'nin, bedenin kendinin, sürekli onu denetlemeyi hedefleyen ve siyasi ideolojilerin isteklerine karşı bir direniş içerisinde olduğunu söyleyen görüşlerinin bir açıklayıcısıdır. Nietzsche'nin "iktidar istenci"nin sanıldığı gibi olumsuz bir kategori olmayıp, aksine bedenin en doğal varlığının ifadesi oluşunu Aktay, sözü edilen makalede şu şekilde açıklar:

> "İktidar istenci içerisinde olmayan bir beden tasavvuru genellikle Nietzsche'nin dinlere, özellikle de Hıristiyanlığa yakıştırdığı bir tasavvurdur ve bunu çok sahte bulur Nietzsche. Çünkü hiçbir şekilde iktidar talep etmeyen, iktidarı önemsemeyen bir bedene ulaşma iddiasındaki bir din, bunu asla gerçekleştiremez. Ancak, bu görüntüyü sağlayabilmek için gerçekten çok çalışması gerekir ve aslında bütün bu çabalarıyla yine de başka bir şeyi kanıtlamış olur: O da daha büyük bir iktidara ulaşabilmek için iktidardan vazgeçmiş görünmekten başka bir şey değildir. Gerçekte, bütün münzevîliklerine, kendi bedensel çilelerine rağmen, Hıristiyan rahiplerin kazandıkları örgütsel iktidar biraz daha sapkın bir tarzda da olsa bir iktidardır ve Hıristiyanlık bu iktidarın peşindedir. Sapkın olması bedenin doğal taleplerine karşı olup onları fazla sıkboğaz etmesindendir."[33]

Aktay'ın devam eden sözlerinde doğru olarak vurguladığı gibi, dinlerin, müminlerin bireysel bedenleri üzerinde kurdukları denetim sayesinde ete kemiğe bürünmeleri ya da bir başka ifadeyle dünyevileşmeleri olgusunun, insan bedenini dinsel söylemin başlıca malzemesi yapar. Burada beden sosyolojisinin bir konusu olan bedenin, iktidar çatışmalarının bir alanı olarak görülmesi ya da bir özdeşleşme ve farklılaşma pratiği olarak kimliğin, bedenin değişik hallere girip çıkması olduğu üzerinde durulmayacak. Üzerinde durulacak nokta şudur: Kadın bedeninin neden kötülüğün cisimleşmesi ya da ilk günahın taşıyıcısı olarak betimlendiğidir.

Fatmagül Berktay, "Tektanrılı Dinler Karşısında Kadın" adlı yapıtında "yaşamı yaratan kimdir?" sorusunun ardından gelen ikinci temel dinsel sorunun bu dünyadaki acının ve ıstırabın kaynağını sorgulayan soru olduğunu ifade eder. Batı Hıristiyan

---

33 Yasin Aktay, "İktidarın Nesnesi ve Kaynağı Olarak Beden ve Kimlik Politikaları", Sivil Toplum, sayı 2, İstanbul, 2003, s.18.

geleneğinin bu soruya verdiği yanıtın, yani günahın kaynağı ve nedeninin saptanışının sonucu olarak kimin denetim altına alınması gerektiğinin de ortaya çıkmış olduğunu belirtir. Berktay, egemen ideolojinin cinsler üzerindeki etkisini ise şu şekilde açıklamaktadır:

> "İnsan değerine ilişkin bir hiyerarşisinin yaratılması ve bunun eşitsiz toplumsal ve ekonomik ilişkileri meşrulaştırmak için 'doğal' sayılması tarihin her döneminde karşılaşılan bir durumdur ve ideolojinin temel işlevine işaret eder. Kadın ile erkek arasında kadınların üreme kapasitelerine dayandırılan 'doğal' farklılık söylemi, cinslerin doğasına ilişkin dikatominin çerçevesini oluşturur ve erkeğin üstünlüğü ille kadının ikincil konumu bu dikatomi aracılığıyla meşrulaştırılır."[34]

Hıristiyan ten öğretisinin Berktay'ın sözünü ettiği "doğal" farklılık söylemini aşan bir niteliği olduğu vurgulanmıştır. İlk günahın kadına getirdiği ikincil statü üreme kapasitelerinin erkeğinki gibi olmadığını ortaya koymaya gerek bırakmayan meşrulaştırıcı bir açıklama olarak ortaya konmuştur. Şüphe yok ki Ortaçağ Avrupası'nda kadın imgesi "geleneksel cadı öğretisi" adı verilen öğretinin kadınlara yönelik toplumsal histeriyi canlı tutabilmesinin bir başka aracı haline gelmiştir.Haydar Akın, "Ortaçağ Avrupası'nda Cadılar ve Cadı Avı" adlı çalışmasında cadı kimliğinin kadın cinsiyle olan özdeşliğini şu şekilde açıklar:

> "İlişkilerinin türü üzerine farklı tasarımlar olmakla birlikte, en çok kabul gören inanışta cadı, şeytanla ilişkiye giren, onun hizmetçisi olarak emirlerini yerine getiren, sonuçta onun adına insanlara zarar veren bir fahişedir. (Teufelshure) Bu tasarıma göre, şeytan kandırılmaya yatkın, zayıf karakterli kadınlara insan kılığında yaklaşarak onlarla sevgili olur."[35]

Buna göre kadınların ahlaki zayıflıkları ve kolay baştan çıkarılabilir oluşlarının vurgulanışı cadı davalarının ana eksenini oluşturmuştur. Ancak burada önemli olan nokta, bir toplumun böyle bir "suçlu" arayışına neden ihtiyaç duyduğudur. Kadının bir "günah keçisi" haline getirilmesi; hangi toplumsal, ekonomik ve siyasal koşulların sonucu olmuştur?

Akın, kadınların cadılıkla suçlanma nedenlerini sadece cinsiyet faktörüne indirgemenin, yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren hızla gelişen feminist hareketin içine düştüğü bir hata olduğunu belirtmektedir. Akın, tarihsel bir olgu olan cadı avının nedenlerinin araştırılmasının sürecin kendisini besleyen koşulların varlığı bir bütün olarak ortaya konulmadıkça anlaşılamayacağı konusundaki görüşlerinde haklıdır. Ancak kadınların cadılığa katılımı konusunun, feminist araştırmacılar tarafından çokça abartıldığını söyleyerek yerinde olmayan bir duyarlılık göstermektedir. Çünkü cinsiyet faktörü kadınların cadılıkla suçlanmalarının tek nedeni değilse bile, bir dizi neden arasında en önde gelenidir. Ayrıca Akın, cadılıkla suçlananlar üzerinde kurulan amansız baskının kaynağının sadece

34 Fatmagül Berktay, "Tekktanrılı Dinler Karşısında Kadın", Metis yayınları, İstanbul, 2000, s.133.
35 Haydar Akın, "Ortaçağ'da Cadılar ve Cadı Avı", Dost Kitabevi, Ankara, 2001, s.97.

engizisyon mahkemelerinin uygulamaları, kilise ve dünyevi mahkemelerinin ceza kodeksiyle açıklanamanın yeterli olamayacağını düşünür. Buna göre cadı avlarının yüzyıllar boyunca geniş bir coğrafyada halka açık alanlarda yakma ritüellerini gerçekleştirebilmelerinin nedeni, toplumun tüm kesimlerinin desteğini ya da çoğunluğun sessiz kalarak verdiği onayı alabilmesidir. Hıristiyanlığın ve feodal kültürün bir ürünü olarak ortaya çıkan cadı kimliğinin kadınlarla olan ilişkisi Richard Kieckhefer tarafından şu şekilde açıklanmıştır:

> "Kültür genel olarak, kadınları hem idrak hem irade açısından zayıf yaratılışlı diye tanımlamıştır. Kurumlar kadınları karşılarına aldıklarında erkeklere oranla daha az dirençle karşılaşıyorlardı. (...) Genel kadın düşmanlığının yarattığı kalıplaşmış örnekler, kovuşturmaları teşvik edecek ve artan kovuşturmalarda daha fazla kalıplaşmış örneğin ortaya çıkmasına neden olacaktı."[36]

Ortaçağ'da kadının cadı kimliğiyle özdeşleştirilmesinin nedenlerinden bir de, kadının gizliliğe meyilli oluşu gibi, Tanrıların ya da demonların yardımına şer amaçlı başvurmak anlamına gelen büyüye de eğilimli olarak görülmeleridir. Büyü kötü bir şeydir çünkü gizlidir, "toplumun içinden çıkan ama topluma karşı işleyen bir güçtür, bu nedenden dolayı da kökünden sökülüp atılmalıdır."[37]

Tarımla uğraşan insanların normal durumunun serflik olduğu Ortaçağ feodal kültürü, yoksulluğun ilahi kökenli olduğunu belirterek ve ilk günahın ödenmesi gereken bir bedeli olduğunu ifade ederek gerekli ideolojik açıklamayı sunmuştur. Ancak cadı kimliğiyle kadının bir günah keçisi ilan edilmesini gerektirecek toplumsal koşulları açıklamaya yetmeyen bir anlatım olmuştur bu. Açlığın ilk günahın bedeli olarak serflere özgü bir insanlık durumu olduğunu ifade eden bir açıklama, bir başka toplumsal olgu olan sınıfsal bir ayrım gözetmeden toplumun tüm kesimlerini tehdit eden veba salgını (1348'de) karşısında yetersiz kalır. Ayrıca doğal olayların toprağa olan olumsuz etkisi, topraktan alınan ürünün veriminin düşüklüğü, kaybedilen topraklar gibi pek çok toplumsal gerileme karşısında toprak sahibinin de zor durumda kalışı yeni bir "neden" arayışına neden olur. Jacques Le Goff, *Ortaçağ Batı Uygarlığı*'nda değişen toplumsal yapı karşısındaki tavrı şu şekilde açıklar:

> "İlk günahın bir başka sonucu olan kölelik nasıl serf sınıfına özgü ise kıtlık da, istisnalar dışında, yoksul sınıfla sınırlıdır. Yoksulları kıran ve varsıllara dokunmayan bu felaketlerin toplumsal ayrımı Ortaçağ'da o denli doğaldır ki, ayrım gözetmeden bütün sınıfları öldüren bir bela, kara veba geldiğinde herkes şaşırır kalır."[38]

Bu şaşkınlık zamanla yerini kadının "bela"nın sorumlusu olduğu yeni bir açıklamaya bırakır. Toplumsal değişim karşısında statülerini kaybetmek istemeyen kişilerin bir günah

36 Richard Kieckhefer, "Ortaçağda Büyü", çev.: Zarife Biliz, Alkım Yayınevi, İstanbul, 2004, s. 283.
37 Richard Kieckhefer, a.g.y, s. 67.
38 Jacques Le Goff, "Ortaçağ Batı Uygarlığı , s.185.

keçisi bulma konusunda işbirliği yaptıkları bu sayede toplumdaki krizden etkilenmemeye çalıştıkları bilinen bir tarihsel durumdur. Kadının tarihi boyunca itilmiş olduğu ve özellikle bedeni üzerinden açıklanan ikincil konumu bu açıklamalar için önemli bir araç olur. Hıristiyanlığın kadın karşıtı tutumunun cisimleştiği cadı imgesini Joel Kovel, *Tarih ve Tin*'de şöyle ifade eder:

> "Cadılara zulmedilmesi Hıristiyanlığın tin-varlığa açık bir dinden logosun ve modernliğin dini haline yavaş yavaş ve acılı bir süreçle dönüşmesinin bir parçasıdır. İsa'nın orijinal dininin erotik olmasa bile, erotikle uyumlu ve vecde dayalı bir din olduğunu ve rasyonel biçimde dinsel kurumlar oluşturulmasına izin verilmediğini de hatırlamalıyız. (...) Hıristiyanlığın cinsellik karşıtı ve kadın karşıtı tutumları temelde dinsel topluluğa dahil edilen güç ve tahakküm düzeyinin fonksiyonlarıdır."[39]

Ayrıca Kovel, cadılıkla ilgili gelişmelerin ataerkil düzende kadının bastırılışının ve erkek egemenliğindeki Hıristiyanlığın, pagancılığın daha açık nitelikteki tinselliği üzerindeki yükselmesinin bir parçası olduğunu düşünür. Ancak, cadılık konusunda söylenebilecek en önemli şey, iktidarın bedenler üzerindeki denetiminin, cinsiyeti yanlış ve "kötü" bir biçim altında dondurduğudur.

Kadın bedeni, dinin sözettiği kötülüğün cisimleşmiş biçimi olarak gösterilir. Cadılık, bu dünyadaki kötülükleri açıklamaya yarayan, maddi temel üzerinde yükselen bir imgedir denilebilir. Cadı kimliğini temsil eden kadın imgesi, cisimleşmiş olması suretiyle, İsa'yı karnında taşıyan Meryem'in ruhani bedeni karşısında daha dünyevidir demek yanlış olmaz. Din ile ilgili olarak tek materyalist ve bilimsel yöntemin ne olduğunu ortaya koyan Marx'ın şu sözlerinden hareket ederek böyle bir yargıda bulunulabilir:

> "Dinin imgesel yaratıklarının bu dünyadaki özlerini inceleyerek bulmak, aslında tersinden giderek yaşamın gerçek ilişkilerinden yola çıkarak, bu ilişkilerin kutsallaştırılmış şekillerini bulmaktan daha kolaydır. Bu sonuncu yöntem biricik materyalist ve dolayısıyla biricik bilimsel yöntemdir."[40]

Foucault'nun da belirttiği gibi, beden sorununun gündeme geldiği her yerde ister istemez materyalist bir çizgi varlığını korur. Foucault'nun bu analizinin nedeni şu şekilde açıklanır: "Çünkü beden başlı başına maddi varlığıyla söz konusu olan bir şeydir."[41]

İSLAMİYET'TE "TEN" VE "KADIN" ÖZDEŞLİĞİ

Daha önce Hıristiyanlık üzerinden gösterilmeye çalışıldığı gibi, bir başka tek tanrılı din

---

39 Joel Kovel, "Tarih ve Tin", s. 185.
40 Karl Marx, "Kapital" 1.cilt, s.360-361.
41 Michel Foucault, "Power and Knowledge", selected interviews and other writings, The Harvester Press, Brington: 1977, s. 58.

olan İslamiyet'te de, insan bedeni üzerinde özellikle de kadın bedeni üzerinde söz konusu olan bir düzenleme ve baskı altına alma eğilimi açığa çıkar. Çoğu kez Doğulu kültürlerin geri kalmışlığını açıklamaya yarayan bir örnek olarak ele alınan kadının Müslüman topraklardaki konumu, baskı altına alma eğiliminin özellikle İslam'ın özünde yer alan bir eğilim olduğunu ifade etmeye yaramıştır. Melda Yeğenoğlu, *Sömürgeci Fantaziler: Oryantalist Söylemde Kültürel Ve Cinsel Fark* adlı yapıtında, sömürgeci kültürün meşruluğunu kurmasına yardımcı olan temel ideolojik öğelerden birisini yukarıda sözü edilen eğilimle açıklar. Bu meşruluğu sağlayan şey Yeğenoğlu'na göre, Doğulu toplumlarda kadını ezen kültürel pratiklerin ve dini geleneklerin eleştirisidir. Yeğenoğlu'na göre, Batılı feminist bir bakış açısından, kadının baskı altında tutulduğunu anlayabilmek için, İslâmi kültürel pratiklere bakıvermek yeterli görünmüştür. Bu konuyla ilgili olarak Yeğenoğlu şunları söylemektedir:

> "Emperyal feminist söylem, Doğulu toplumların, Batı'nın çok önceden elde etmiş olduğu gelişmişlik düzeyine erişebilmek için özellikle kadının bedeninde somutlaşan baskıcı kültürel pratiklerden radikal bir kopuşu gerçekleştirmek zorunda olduklarını vurgulamıştır."[42]

Burada "emperyal feminist" tanımlamasıyla anlatılmak istenenin ne olduğu açıklanmalıdır. Yeğenoğlu, Aydınlanma söyleminin Batılı kadına öteki kültürden olan hemcinsi karşısında kendine bir hükümran kimlik kurmasına yardımcı olan söylemsel stratejisi ile feminist söylem arasındaki işbirliğine "emperyal feminist" adını vermektedir. (Bu noktada kadın tanımlamasının erkekle olan ilişkisi üzerinden yapılışına benzer olarak Batılı kadının ötekileştirerek tanımladığı Doğulu kadın kimliğinin de bir eksikliği ve bir olumsuzlamayı taşıdığı belirtilmelidir.) Batılı feminist kadın açısından özgürleştirilmesi zorunlu olan ve iyileştirme hedeflerinin temel hedefi olan kadın kategorisi olarak Doğulu kadın, özellikle İslam'ın gelenekçi ve baskıcı olduğu söylenen özüyle hesaplaşma zorunluluğunu ortaya koyar. Bir önceki bölümde açıklandığı gibi Hıristiyan dünyada kötülüğün somutlaşmış biçimi olarak ortaya konan kadın bedeninin İslamiyet'te karşılık bulduğu biçim nedir? İslam dini özü itibariyle kadının baskı altında tutuluşunun ve aşağılanmasının temel nedeni olarak görülebilir mi? Başka bir anlatımla, Müslüman topraklarda kadının ezilmesinin başlıca nedeni İslam'ın özünde mi gizlidir?

Fetna Ayt Sabah, *İslam'ın Bilinçaltında Kadın* adlı yapıtında, hiçbir tektanrılı dinde, "arzu, aşk ve kadın" konusunun İslam'da olduğu kadar büyük bir ciddiyet içerisinde ve derinlemesine ele alınmadığını ifade eder. Sabbah'a göre cinselliği bir kenara atan ve küçük gören Hıristiyanlığın tersine İslamiyet ona değer veren bir tavır takınmıştır. Hatta daha da ileri gidilerek hiçbir tektanrılı dinin inananlarını İslamiyet'te olduğu kadar cinselliğe teşvik etmediği ve cinselliğe İslamiyet'in verdiği kadar büyük bir değer vermediği iddia edilebilir. Ancak İslamiyet'in cinsellik konusundaki bu tavrının inanan erkeğin cinsel doyumunun ötesinde kadını da içine alan kapsayıcı bir tarafı olmadığı ifade edilmelidir. Hıristiyanlığın hazları dışlayan ve aşağılan "ten" öğretisi en azından kadını da erkeği de içine almaktayken,

42 Medya Yeğenoğlu, "Sömürgeci Fantaziler", Metis Yayınları, İstanbul, 2003, s.130.

İslamiyet'in olumlu gibi görünen ve insanı hazlarıyla da Tanrısal bir varlık olarak yücelttiği düşünülen cinselliğe olan tutumu yalnızca erkeği içine alan bir yönelime sahiptir. Kadının bu tutum içerisindeki yeri ise bedeniyle erkeğe hizmet etmek ve dolayısıyla erkeğe Tanrısal bir armağan olarak verilmiş olan bir gücün kullanımında araç olmakla sınırlandırılmıştır. Aslında burada yöneltilebilecek olan bir soru insani olan yanı nedeniyle cinselliği yaşamın bir öğesi olarak kabul ederek Hıristiyanlıktan daha olumlu bir tavır sergileyen İslamiyet'in nasıl olup da kadını aşağı bir konuma itmiş olduğudur. Bu soru Batı üzerinde Doğu kültürlerinin karmaşık bir etkisinin olduğu yönündeki bir soruya Foucault'un vermiş olduğu şu yanıtta bir başka boyutuyla ele alınmıştır.

Foucault, Doğu ve Batı arasındaki kültürel alışveriste sık değinilen ama özüne inilmeyen bir sorun gördüğünü ifade eder. Akdeniz dünyasında görülen ve tüm insanlara seslenme eğimi taşıyan iki büyük tektanrılı din olan Hıristiyanlık ve İslamiyet arasındaki ilişkiyi Foucault şu şekilde sorunsallaştırmaktadır:

> "Onikinci ve onüçüncü yüzyıla kadar Hıristiyanlık'tan son derece daha büyük, daha güçlü bir dinamizme sahip gözüken ve gerçekten de sahip olan Müslüman dünyası, Müslüman dini; askeri, toplumsal, kültürel biçimleri yukarı Ortaçağ Hıristiyan dünyasından çok daha esnek, çok daha zengin, çok daha güler yüzlü olan bu dünyada nasıl oldu da belli bir andan itibaren olaylar tersine döndü? Müslüman dünya hareketsizleşti, belli bir anlamda dondu ve önündeki engelleri kaldırmış ve günümüze kadar evrenselliğin büyük odağı olmuş Hıristiyan bir dünya tarafından yavaş yavaş içerildi ve sömürgeleştirildi. Bu, tarihin bir sorunudur, ama gerçekte felsefenin de bir sorunudur."[43]

Burada Foucault'un belirttiği biçimiyle tarihin ve felsefenin bir sorunu olarak ortaya konan İslam'ın kendisine inananlar açısından Hıristiyan dünya tarafından içerilip içerilmediği yönündeki tartışma götürür iddiayla uğraşılmayacak. Ancak Foucault'un sorgulamasında dikkate değer olan şu nokta Müslüman kadının konumu açısından da önem taşımaktadır: Hıristiyan öğretisinden daha büyük bir hoşgörüye sahip bir dinde kadınlar nasıl olur da bu öğretiden daha aşağı bir konuma itilir? Ya da Batı'da kadının kendini Doğulu kadından özgür ve daha iyi durumda olarak tanımlayışı üzerinde "önündeki engelleri kaldırmış ve evrenselliğin odağı haline gelmiş" olan Hıristiyanlığın ne gibi bir etkisi olmuştur? İslamiyet özünde gizli olan hangi temel argümanlarıyla kadını yüzyıllar boyunca aşağı bir konumda tutmayı başarabilmiştir? İşte kadın sorunuyla hesaplaşan biri için 'tektanrılı dinlerde kadının konumu' üzerine yapılan bir araştırmada tarihin olduğu kadar felsefenin de sorunu olan temel noktalar bunlardır. Bu araştırma aynı zamanda toplumsal cinsiyet kalıplarının oluşturulmasında dinin ne gibi bir gücü olduğunun da tartışılabileceği bir zemin sunmaktadır.

İslamiyet'te kadın sorunuyla ilgilenmek, kadını kamusal alanda yok sayan ya da

---

43 Foucault, "İktidarın Gözü", çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2003, s.154.

başka bir anlatımla onun kamusal alandaki varlığını 'günah' sayan bir geleneğin eleştirisini zorunlu kılar. Kadının erkek karşısında ikincilleştirilmesinin hiçbir zaman 'kadın kavrama yeteneğinden yoksundur' ya da 'kadın erkek kadar zeki değildir' vb. türünden açıklamalara dayanmadığını ifade eden Fetna Ayt Sabah tartışma eksenini şu şekilde ortaya koyar:
"Tartışmalar hep ahlaksal ve töresel boyutlarda sürdürüldü: 'Kadınları salıverirsek ahlaksızlıklar baş gösterir.' Sistemli ve dökümü yapılmamış olmakla birlikte Asya'dan Afrika'ya bütün İslam dünyasında tanrıbilimcilerin pek çok kitapta bu korkudan söz ettiklerini söyleyebiliriz. Çünkü bu, her şeyden önce bir mekân sorunudur: Okulun yolu sokaktan geçer."[44]

En bilinen biçimiyle Sabbah'ın ortaya koyduğu İslami tavır, kadının yerinin "ev" olduğunu ifade eder. Ancak bu açıklama yine de kadının ikincilliği ya da erkeğe olan bağımlılığını temellendirmeye yetmez. Bu bağımlılık meşrulaştırıcı zeminini İslam'ın kutsal kitabı olan Kuran'da bulur. Kadının erkekten aşağı oluşunu ve ona bağımlı oluşunu açıklayan ayetler, bağımlılığın maddi temeline göndermede bulunur. Sabbah, iktisadi bakımdan bağımlı olduğu için kadının edilgen ve itaatkar olarak tanımlanışını Nisa suresinin 34. ayetine dayanarak ortaya koyar. Bu ayet şu şekildedir:
"Erkekler kadınlar üzerinde gözetip kollayıcı ve sorumlulardır. Şundan dolayıdır ki, Allah, insanların bazılarını bazılarından üstün kılmıştır ve onlar kendi mallarından bol bol harcamışlardır."[45]

Sabbah kadının erkeğe olan bağımlılığını bu ayetten hareket ederek açıklar. Ancak bu ayet şu sorunun cevabı olamaz: İnsanların bazıları diğerlerinden üstün olarak yaratılmışsa ve bu üstünlük cinsiyetler arasında da söz konusuysa üstün olan taraf neden kadınlar değildir? Bu soru İslamiyet'te kadının "melike" yani "mülk sahibi" olabilirliğinin de yeri olduğu düşünüldüğünde daha anlamlı bir hale gelir. Mülk sahibi kadın, iktisadi anlamda kendisine bağımlı olan kocası üzerinde sorumlu ve yönetici sıfatı kazanır mı? İhsan Arsel, "Şeriat ve Kadın" adlı çalışmasında sözü edilen ayetten çıkarılabilecek olan bu sonuç üzerine şunları söyler:

> "Mallarıyla geçindirmek ve doyurmak bir üstünlük kıstası olacak olursa bu taktirde kocalarını mallarıyla geçindiren ve doyuran kadınların erkeklerden üstün olmaları sonucuna katlanmak gerekecektir ki bu sonuç her şeyden önce Muhammed'i güç durumda bırakmaya yeterlidir."[46]

Ancak İslam dinine göre, ekonomik anlamdaki güçlülük kadına erkek karşısında herhangi bir üstünlük getirmediği gibi erkeğin maddi gücü ne olursa olsun kadın kocasına hizmet ve itaat etmek zorundadır. Yani mallarından harcamasalar bile İslam'ın Tanrısı kimilerini kimilerine üstün yaratmıştır ve bu üstünlük her koşulda kadın karşısında erkeğe aittir.

---

44 Fetna Ayt Sabah, "İslam'ın Bilinçaltında Kadın",çev. Ayşegül Sönmezay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995, s.26.
45 Kuran (Nisa Suresi 34. ayet), Yaşar Nuri Öztürk çevirisi, http://www.kurandaara.com.
46 İhsan Arsel, "Şeriat ve Kadın", 9.baskı, Kurtiş Matbaası, İstanbul, 1991, s.55.

Kaynaklar

Abelardus, "Bir Mutsuzluk Öyküsü", çev. Betül Çotüksöken, Remzi Kitabevi, İstanbul: 1988.
Akın Haydar , "Ortaçağ'da Cadılar ve Cadı Avı", Dost Kitabevi, Ankara, 2001.
Aktay Yasin , "İktidarın Nesnesi ve Kaynağı Olarak Beden ve Kimlik Politikaları", Sivil Toplum, sayı 2, İstanbul, 2003.
Anselmus, "Patrologica Latina"158,s.406-407, aktaran:Jacques Dalarun, Ruhban Bakış, Kadınların Tarihi cilt 2, editör:Georges Duby, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2005.
Arsel İhsan , "Şeriat ve Kadın", 9.baskı, Kurtiş Matbaası, İstanbul, 1991.
Augustinus, "İtiraflar", çev. Dominik Pamir, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 1999.
Berktay Fatmagül , "Tekktanrılı Dinler Karşısında Kadın", Metis yayınları, İstanbul, 2000.
Caner Emre, "Kutsal Fahişeden Bakire Meryem'e Toprak ve Kadın", Su Yayınları, İstanbul, 2004.
Foucault Michel, "İktidarın Gözü", çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2003.
Foucault Michel, "Cinselliğin Tarihi", 2.cilt, çev. Hülya Tufan, Afa Yay., İstanbul, 1998.
Foucault Michael, "İktidar ve Özne", çev.: Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2005.
Foucault Michel , "Power and Knowledge", selected interviews and other writings, The Harvester Press, Brington: 1977.
Gilson Etienne , "Ortaçağ Felsefesinin Ruhu", çev.Şamil Öçal, Açılım Kitapları, İstanbul, 2005.
Goff Jacques Le ,"Ortaçağ Batı Uygarlığı", çev.Hanife-Uğur Güven, Dokuz Eylül Yay., İzmir, 1999.
Huizinga Johan , "Ortaçağın Günbatımı", çev.Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, Ankara, 1997.
Kieckhefer Richard , "Ortaçağda Büyü", çev.: Zarife Biliz, Alkım Yayınevi, İstanbul, 2004.
Kovel Joel , "Tarih ve Tin", çev. Hakan Pekinel, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000.
Kuran (Nisa Suresi 34. ayet), Yaşar Nuri Öztürk çevirisi, http://www.kurandaara.com.
Marx Karl , "Kapital" 1.cilt, çev.: Alaaddin Bilgi, Sol Yayınları, İstanbul, 2004.
Russell Jeffrey Burton, "Lucifer: Ortaçağ'da Şeytan", çev. Ahmet Fethi, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2001.
Sabah Fetna Ayt , "İslam'ın Bilinçaltında Kadın",çev. Ayşegül Sönmezay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995.
Türcke Christoph, "Cinsiyet ve Akıl", çev. Mustafa Tüzel, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 1997.
Yalom Marlyn, "Evli Kadının Tarihi", çev.: Zeynep Yelçe, N. Dominiç, Çitlembik Yay.,İstanbul, 2002.
Yeğenoğlu Medya , "Sömürgeci Fantaziler", Metis Yayınları, İstanbul, 2003.

ISSN:1309-9175